Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Numan ÜNVER

Fahreddin er-Râzî'nin *el-Cedel* Adlı Eserinin Tahkikli Neşri

Öz: İlmî tartışmalarda tutarlılığın korunması ve karşı görüşün delillerindeki açıkların tespit edilmesi noktasında İslami ilimler geleneğinde cedel ilmine hatırı sayılır derecede ilgi gösterilmiştir. Bunun neticesinde pek çok eser kaleme alınmış ve esasen dini açıdan hoş görülmeyen "tartışma"-nın şerʿî açıdan nasıl doğru şekilde yapılabileceği üzerinde durulmuştur. İstidlâle konu olabilecek delillerden doğru bir yöntemle nasıl istidlâl edilebileceği ve bu delillerle istidlâl eden kişilere karşı hangi itirazların yapılabileceği zikredilmiş; deliller arasından da kıyas konusu merkezi bir yerde konumlandırılmıştır. Bu bağlamda eser telif edenlerden biri de Fahreddin er-Râzî'dir. Onun bu alanda *el-Kâşif* adlı eserinin yanı sıra kendisine nispet edilen, tek nüshasına ulaşabildiğimiz ve günümüze eksik bir şekilde ulaşan *el-Cedel* isimli bir eseri daha bulunmaktadır. Bu makalede Râzî'nin beş temel ilmi konu edinen *el-Meʿâlim* adlı eserinin bir kısmı olduğunu düşündüğümüz *el-Cedel* adlı eseri incelenecektir. Makalenin ilk kısmında *el-Cedel* hakkında genel bilgiler verilecek ve eserin içeriği ele alınacaktır. İkinci kısmında ise eserin tahkikli neşri yer alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Râzî, Cedel, Meʿâlim, Fıkıh Usulü, İtiraz.

Critical Edition of Fakhr al-dīn al-Rāzī's *al-Jadal*

Abstract: There has been a considerable amount of interest among scholars in *jadal*, as it is considered to be helpful in sustaining consistency in one's own opinions as well as pinpointing the weak aspects of the evidences that can potentially be used by opponents in scholarly disputations. This interest resulted in the production of numerous works on *jadal*, and one of the issues scholars discuss in these works was concerning how to properly conduct disputation, which, in principle, is considered reprehensible in Islam, without violating the Šarīʿa law. They discuss the questions of how to properly extract legal rulings from *adilla* which are relevant to *istidlāl* and which objections one can make against those who conduct *istidlāl* in one of these ways of *istidlāl*. While doing so, they give a central position to *qiyās* among the types of *adilla*. Fakhr al-dīn al-Rāzī is among those who produced such a work. Besides his *al-Kāšif*, which is well-known in *jadal*, there is another partially extant manuscript attributed to him, entitled *al-Jadal*. This is the only manuscript of *al-Jadal* that I am aware of. This paper examines this incomplete manuscript which, I think, constitutes a chapter in al-Rāzī's *al-Maʿālim*— yet another incomplete work by him which we know consists of five foundational sciences. The first part of the paper provides some general information about *al-Jadal* as well as a summary of its contents. The second part is dedicated to a critical edition of the work.

Keywords: al-Rāzī, Jadal, *al-Maʿālim,* Usul al-fiqh*,* İʿtirāḍ.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, aunver@sakarya.edu.tr.

ATIF: Ünver, Ahmet Numan. "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cedel Adlı Eserinin Tahkikli Neşri". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/2 (Aralık/December 2020): 111-159.

Geliş Tarihi: 08.09.2020 Kabul Tarihi: 17.12.2020 DOI: 10.5281/zenodo.4394246 ORCID: orcid.org/0000-0003-1623-9211.

Giriş

Usul-i fıkıhta ortaya konan şer'î delillerin fıkhî meselelerde istidlale konu olması durumunda bu istidlallerin sağlamlığını test etmek ya da hatalarını ortaya çıkarmak amacıyla çeşitli yöntemlere başvurulmuştur. Zaman içerisinde bu yöntemler müstakil bir ilim dalı haline gelen "cedel"in konusunu teşkil etmiştir. Cedel her ne kadar doğrudan mantıkla ilişkili bir yöntem olarak karşımıza çıksa da temelini fıkıh usulünün oluşturduğu ayrı bir cedel literatürü de ilmî sahada kendine yer edinmiştir. Bu eserlerde sahih istidlal yöntemleri ile bu istidlallere yönelik itiraz türleri ele alınmış ve fıkhî münazaralarda savunulan görüşün muhafazası için gerekli olan teknik bilgilere yer verilmiştir.

Bu alanda eser verenlerden biri de Râzî (543/1149-606/1210) olmuştur. Cedel alanında Râzî'nin şöhret bulan eseri, Ahmed Hicâzî tarafından tahkikli neşri yapılan *el-Kâşif ʿan usûlid-delâil ve fusûli'l-ʿilel* adlı eserdir.[1] Bunun yanı sıra Râzî'ye nispet edilen *el-Cedel* başlıklı bir eser daha bulunmaktadır. İşte bu çalışmamızda ilk olarak Râzî'ye nispet edilen *el-Cedel* hakkında genel bilgiler verilecek, sonrasında eserin içeriğinden bahsedilecek ve ardından da eserin tahkikli neşrine yer verilecektir. Eserin müellifi olan Râzî'nin meşhur ve bilinen bir şahsiyet olması sebebiyle hayatı ve eserleri hakkında ayrıca bilgi verilmeyecektir.[2]

1. Nüsha Hakkında Genel Bilgiler

el-Cedel ismiyle kayıtlı bu nüshada, kitabın müellifinin Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî olduğu zikredilmektedir. Kaynaklarda Râzî'ye *Mebâhis̱ü'l-cedel* ve *et-Ṭarîḳa fi'l-cedel* gibi benzer isimlerle nispet edilen eserler de bulunmaktadır.[3] Ancak

1 Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *el-Kâşif ʿan usûlid-delāil ve fusûli'l-ʿilel*, thk. Ahmed Hicâzî (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1413/1992).

2 Râzî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili bilgi için bk. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 1434/2013), 41-90; Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 1434/2013), 91-164; Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1416/1995), 89-95.

3 Cemaleddin Ali b. Yusuf İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-hukemā*, thk. Julıus Lıppert (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1321/1903), 292.

bu isimlerden herhangi birini tercih etmek için elde geçerli bir sebep/ipucu bulunmamaktadır. Bu noktada Eşref Altaş'ın tespitleri dikkat çekmektedir. Ona göre bu nüshanın, Râzî'ye ait olan *el-Meʿâlim* adlı eserin bir cüzünü teşkil ettiği söylenebilir.[4] Zira *el-Meʿâlim* adlı eser, usûlü'd-dîn, usûl-i fıkıh, fıkıh, hilâf ve cedel konularını kapsayan beş bölümlük bir kitaptır.[5] Fakat bu kitaba ait bölümlerin tamamı ya günümüze ulaşmamıştır ya da henüz tamamına ulaşılabilmiş değildir. Eserin usûli'd-dîn[6] ve usûl-i fıkha[7] dair bölümleri müstakil olarak neşredilmiştir. Neşre hazırladığımız söz konusu nüshanın metin kısmında hamdele-salvele'ye yer verilmeden, doğrudan konuya girilmiş olduğu görülmektedir ki aynı durum *el-Meʿâlim*'in ikinci bölümünü oluşturan *el-Meʿâlim fî usûli'l-fıkh*'ta da mevcuttur.[8] Bu şekildeki bir başlangıcın yapılması, çalışmamıza konu olan bu nüshanın müstakil bir eser olmaktan ziyade *el-Meʿâlim*'in cedele dair olan son cüzünü teşkil ettiği fikrini teyit etmektedir.

Neşre hazırladığımız tek nüshanın ilk sayfasında eserin Râzî'ye ait olduğuna dair ibare yer almaktadır. Nüshada, müstensih veya istinsah tarihiyle ilgili bir bilgiye ise rastlanamamaktadır.

Neşre hazırladığımız *el-Cedel*, Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonunda 519/3 demirbaş numarasında kayıtlı nüshadır. Nüshanın yer aldığı mecmuada kayıtlı olan kitaplar sırasıyla Râzî'ye ait olan *el-Kâşif ʿan usûli'd-delâil ve fusûli'l-ʿilel, el-İşâra fî ʿilmi'l-kelâm* ve *el-Cedel*'dir. Mecmuadaki ilk iki yazma eser, matbu nüshalar ile karşılaştırıldığında bunların bir bütün olarak bulunduğu görülür. Mecmuadaki son yazma eser olan *el-Cedel* ise mecmuanın 123-155 sayfaları arasında kayıtlı görünse de[9] nüshanın 141b sayfasında yarım kalarak sonlanmakta ve 142a sayfasında ayrı bir esere geçildiğine dair bir ifade olmaksızın Cüveynî'nin

4 Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 1434/2013), 135.

5 Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Meʿâlimü usûli'd-dîn (Kelam İlminin Esasları)*, thk. Muhammed Altaytaş - Oraby Oraby (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1441/2019), 41.

6 Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Meʿâlimü usûli'd-din*, thk. Nizâr Hammâdî (Kuveyt: Daru'd-Ḍıyâ, 1433/2012); Râzî, *Meʿâlimü usûli'd-dîn (Kelam İlminin Esasları)*.

7 Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *el-Meʿâlim fî ʿilmi usûli'l-fıkh*, thk. Ali Muhammed İvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud (Kâhire: Dârü'l-Ma'rife, 1415/1994).

8 Râzî, *el-Meʿâlim fî ʿilmi usûli'l-fıkh*, 33.

9 Katalog kayıtlarında 123-155 olarak yer alsa da doğrusu 123b-155b şeklinde olmalıdır.

el-İrşād ilā ḳavāṭıʿi'l-edille fî uṣûli'l-iʿtiḳād adlı eserine geçilmektedir. Dahası *el-İrşâd*'ın başladığı yer de kitabın baş kısmı değildir. Dolayısıyla yazı türlerinde farklılık olsa da aynı metnin devamı gibi bir izlenim vermektedir ki katalog kayıtlarında bu duruma yer verilmemesi de bundan kaynaklanmış olmalıdır. Her ne kadar eksik bir şekilde günümüze ulaşmış olsa da eserin var olan haliyle dahi neşredilmesinin ilim dünyasına katkı sağlayacağını ümit ediyoruz.

Nüshada müstensihten kaynaklı olması muhtemel, anlaşılması veya okunması güç olan ifadeler yer almaktadır. Örneğin müstensih çoğu yerde "yâ (ي)" harfinin ve bazı yerlerde "cîm (ج)" harfinin noktalarına yer vermemiş, elif-i memdûdelerde hemzeleri yazmamış; dâl (د), râ (ر) ve vâv (و) harflerini yer yer birbirinden ayırması mümkün olmayacak şekilde yazmıştır. Bunun yanında nüshadaki yıpranmalar kimi yerlerde ibarenin okunmasını imkânsız kılmaktadır.

2. Eserin İçeriği

Cedel, gelenekte mantık ve usul-i fıkıh gibi iki farklı ilimle irtibatlı olarak ele alınan bir yöntem/ilim olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamıza konu edindiğimiz bu eserin, usûlî cedel geleneğine ait olduğu söylenebilir. Zira eserin üzerinde durduğu asıl konu, şerʿî deliller ile istidlâl yolları ve istidlâllere yönelik itiraz türleridir.

Râzî eserin mukaddimesinde kitabın *Mukaddimât* ve *Makâsıd* şeklinde iki ana başlığı içerdiğini söylemektedir. İsimlendirmesinden de anlaşılacağı üzere kitabın asıl yazım amacını ikinci bölüm oluşturmaktadır. İlk bölümde ise cedele dair genel bilgiler verilmektedir.

Râzî Mukaddimât bölümünü altı fasıl altında ele almıştır:

Birinci fasılda cedelin lügavî, vazʿî ve ıstılâhî manalarına yer vermiş, akabinde cedelin övülen ve yerilen (*mahmûd* ve *mezmûm*) kısımlarından bahsetmiştir. Râzî, gerek tariflerden gerekse cedelin kısımlarından bahsederken yer yer naklettiği görüşlere kendi itirazlarını yöneltmiş, kimi yerde ise kendi görüşlerine gelebilecek muhtemel itirazları zikredip bunlara cevaplar vermiştir.

İkinci fasıl cedelin faydası ve adabı hakkındadır. Râzî her ne kadar birinci faslın konularını başlıklar halinde sıralarken cedelin faydası ve adabını da zikretmiş olsa da, bunları ikinci fasıl başlığı altında müstakil olarak ele almıştır.

Üçüncü fasıl had (tanım) hakkındadır. Râzî, haddin çeşitlerinin mantık ilminin konusu olduğunu söyleyerek "had" konusunu burada hangi açıdan ele alacağını

netleştirmiş ve haddi yalnızca cedel ile ilişkisi olan açılardan ele almıştır. Bu bağlamda onun ele aldığı konular *"Hadlere menʿ yapılıp yapılamayacağı"* ve *"Haddin tanımının ne olduğu"* olmuştur.

Dördüncü fasılda ise Râzî, dönemin fakihlerinin had konusunda *"Bu bir delil vaadidir"* şeklinde bir itiraz gelmesi durumunda *"Delil, kendisinin kabul edilmesi durumunda hükmün de kabul edilmesini gerektiren şeydir"* sözüne başvurduklarını aktarmakta ve bu sözün geçersizliği üzerinde durmaktadır. O, delilin farklı tariflerini zikrederek bu ifadeye muʿâraza[10] yapmış, yine aynı şekilde delil olmadığı halde hükmün kabulünü gerektiren farklı durumlardan örnek getirerek bu ifadeye nakz[11] yapmıştır.

Dört alt başlık altında incelenen beşinci fasılda lafız açısından cedele dair konulara yer verilmiştir. İlk olarak delilde mücmel bir lafzın kullanılması durumuna değinen Râzî, niza olmaması için bundan kaçınılması gerektiğini söylemiştir. Râzî ikinci olarak hakiki anlamı zâhir olan bir lafzın delilde mecaz olarak kullanılmasından bahsetmiş ve bunun da ilk durumda olduğu gibi hatalı bir uygulama olduğunu söylemiştir. Zira her iki durumda da lafızdan kastedilen mana kapalı kalmaktadır. Râzî'nin cedele dair lafız açısından ele aldığı konuların üçüncüsünü ise lafızların aslî vazʿları üzerine yeni bir vazʿın gelebilmesi meselesi oluşturmaktadır. Bu konuyla ilgili Bâkıllânî'nin olumsuz, Cüveynî'nin ise olumlu görüşlerini ve delillerini zikretmiş, son olarak da kendi kanaatini belirtmiştir. Ona göre bir lafzın şerʿî vazʿı şöhret bulduysa, artık bu vazʿ hakikî hale gelir ve lafzın aslî vazʿı mecaz sayılır. Şerʿî bir lafzın mutlak olarak kullanılıp bununla aslî vazʿın kastedilmesi durumunda da ilk iki durumdaki gibi bir belirsizlik oluşacağı için bu tavır cedelde tasvib edilmez. Beşinci faslın son kısmını oluşturan mesele ise nass lafızdır. Râzî burada nass lafzın ifade ettiği anlama dair farklı yaklaşımlardan bahsetmiş; usulcülerin genelinin nass

10 Muʿâraza, sâilin, müstedilin deliline denk veya daha kuvvetli bir delille mukabelede bulunmasıdır. Bk. Süleyman b. Halef Bâcî, *el-Minhâc fî tertîbi'l-hicâc*, thk. Abdülmecid et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, ts.), 14.

11 Usûlî cedelde nakz, illet bulunmasına rağmen hükmün bulunmaması anlamına gelmektedir. Bk. Bâcî, *el-Minhâc*, 14. Buna göre bir şeyin delil olmasının illeti, o şeyin kabulünün hükmün kabulünü sağlamasıdır. Şayet bir şeyin kabulü hükmün kabulüne sebep olmasına rağmen o şey delil değilse, bu durum *"Delil, kendisinin kabul edilmesi durumunda hükmün de kabul edilmesini gerektiren şeydir"* ifadesinin geçersiz olduğunu gösterir. Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara ilminde ise nakz, hükmün tehallüfü ya da delilin fesadı gerektirmesi sebebiyle delilin geçersiz kılınması anlamına gelmektedir. Bk. Ali Hasanpaşazâde, *ʿAlâ Risâleti Gelenbevî* (İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1284/1968), 38. Buna göre de delile dair yapılan tarif, muarrafa (tarif edilen şeye) dâhil olmayan kısımları dışarı bırakmaması sebebiyle fesada sebep olmaktadır ve bu sebeple mezkûr tarif geçersiz sayılmaktadır.

lafzı tek bir manaya delalet eden lafız manasında kullandığını, buna bağlı olarak da nass lafızla istidlâlde bulunan bir usulcüye lafzın muhtemel olduğu farklı bir mana ile karşılık verilmesi durumunda müstedilin inkıtaya uğrayacağını söylemiştir.

Altıncı fasılda "delil" lafzı ve bu lafızdan türetilen lafızların manaları üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda ele alınan lafızlar şunlardır: *ed-delāle, ed-dāl, ed-delîl, el-medlûl, el-müstedil.*

Bu altı fasıl ile kitabın *Mukaddimât* kısmını tamamlayan Râzî, *Makâsıd* kısmının da *İstidlâl* ve *İʿtirâz* şeklinde iki uzantısı olduğunu ifade etmiştir. Ancak bu bölümde Râzî doğrudan bu iki konuya giriş yapmamıştır. O bu konuları anlatmaya başlamadan önce bunlara bir giriş mahiyetinde olan konulara yer vermek için iki ayrı fasıl açmıştır.

Râzî *istidlâl* konusuna giriş mahiyetinde açtığı fasılda müstedilin *farz*[12] yapma hakkının bulunup bulunmadığını incelemiş ve bu konuda müstedil için *farz*ı her durumda kabul eden, her durumda reddeden ve *farz*ı istidlâlin başlangıcında yapılması durumunda kabul edip daha sonrasında yapılması durumunda reddeden görüşleri zikretmiştir. Kendisi de cumhura ait olan bu son görüşü tercih etmiştir.

İʿtiraz konusuna giriş mahiyetinde açılan fasılda ise sâilin (soru soran/itiraz eden) ilgili konuda mezhebinin/savunduğu bir görüşünün olmasının gerekip gerekmediği konusuna yer verilmiştir. Râzî bu konuda sâilin mezhebinin olmaması gerektiğini söyleyenler ve bunun olmasının zorunlu olduğunu söyleyenlerin yanı sıra yalnızca füru konularında cedel yapılması durumunda sâilin mezhebinin olmasını gerekli görenler olduğunu aktarmıştır. Kendisi de yapılan cedelin usul ve füruya dair konularda olması arasında fark olmadığı ve her halükarda sâilin mezhebinin olmasının gerekli olduğu görüşünü tercih etmiştir.

Râzî *Makâsıd* bölümü için yaptığı bu girizgâhtan sonra *istidlâl* konusunu ele almaya başlamıştır. Bu başlık altında müstedilin hangi deliller ile istidlâlde bulunabileceği meselesine değinmiş ve istidlâlin nass, îmâ veya kıyas ile yapılabileceğini söylemiştir. Nass veya îmâ ile istidlâl bağlamında üç ihtimalden bahseden Râzî, âmm, hâss, mutlak nass ya da nassın mefhumuyla istidlâl etme konularının usul

12 Farz; farklı vecihleri olan bir mesele hakkında sorulan genel nitelikli âmm bir soruya, müstedilin, meselenin vecihlerinin yalnızca bir kısmını içeren dar kapsamlı hâss bir cevap vermesidir. Bkz. Necmeddin Süleyman Tûfî, *ʿAlemü'l-cezel fî ʿilmi'l-cedel*, thk. Heinrich Wolfhard (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1408/1987), 21.

ilminde ayrıntılı şekilde ele alındığını söyleyerek bu istidlâl türünü konu edinmemiştir. Îma ile istidlâlden kastedilen de yine nass ile istidlâldir. Ancak bu tür istidlâlde zikredilen nass tek delil olarak değil, zaten var olan başka bir delili pekiştirmek veya netleştirmek için zikredilmektedir. Râzî, bu kapsamda nass ile istidlâl edilmesi durumu için de iki ihtimal zikretmiştir. Bunlardan ilki, kıyas ile istidlâl yaptıktan sonra nassa başvurulması, ikincisi ise muterizin itirazını geçersiz kılmak için nassa başvurulmasıdır. Râzî bu iki ihtimal üzerinde durarak bu istidlâllere yapılabilecek itirazlara ve bunlara verilebilecek cevaplara yer vermiştir.

Râzî, cedelde *"pergelin sabit ayağı"* olarak tavsif ettiği kıyasa dair bölümü ise daha ayrıntılı olarak ele almıştır. Bu bağlamda kıyasla ilgili şu konulara yer vermiştir:

- *Kıyasın lügavî, vazʿî ve ıstılahî manası*: Burada kıyasın manalarına dair çeşitli nakiller aktaran Râzî, bu tarifler arasında en kapsamlı olan tarifin Bâkıllânî'ye ait olan *"Aralarında ortak bir vasıf veya hükmün bulunması ya da bulunmaması sebebiyle, bir malumun diğer bir maluma -bir hükmü her ikisi için de ispat veya nefyetmek amacıyla- hamletmektir"* şeklindeki tarif olduğunu söylemiştir.
- *ʿAdem illet olmaya uygun mudur?:* Bu başlık altında yokluğun illet olup olamayacağına dair çeşitli görüşler zikredilmiş ve bunların münakaşası yapılmıştır. Râzî tüm bu münakaşalardan sonra konuyu şu şekilde bitirmiştir: *"Şerʿî ve örfî örneklerden anlaşıldığı üzere ʿadem illetin bir türüdür ve buna karşı çıkmak mümkün değildir."*
- *Şerʿî hüküm illet olmaya uygun mudur?:* Râzî şerʿî hükmün illet olmaya elverişli olduğu görüşünü savunmak amacıyla bu başlık altında buna karşı çıkan fakihlerin delillerini zikretmiş ve bunlara cevap vermiştir. Bu bağlamda zikredilen itirazlar, illetin müessir olma, hükümden önce bulunma ve muarrif (hükmü gösteren) olma vasıflarını taşıması gerektiği, buna rağmen şerʿî hükümde bunların bulunmadığı yönündedir. Râzî bu itirazları ele alarak illetin müessir olmasının değil mülâim olmasının gerekli olduğunu müessir olma şartı bulunmadığı için hükümden önce bulunma şartının da geçersiz olacağını ve bir şerʿî hükmün başka bir şerʿî hükmü göstermesinin mümkün olduğunu örnekler ile açıklayarak şerʿî hükmün illet olabileceğini savunmuştur.
- *Hükmün hikmet ile taʿlîli meselesi:* Bu başlıkta Râzî hikmetle taʿlîlin her durumda caiz olduğu ve hiçbir durumda caiz olmadığı yönünde yaklaşımların bulunduğunu belirtmiş daha sonra kendi görüşünü zikretmiştir. O, meseleye toptancı yaklaşmamış birtakım şartlarla himetle ta'lîli kabul etmiştir. Ona göre

eğer hikmet, malum ve mazbut (genel geçer) bir vasıf altında gerçekleşiyorsa ya da hikmetin varlığı kesin olarak biliniyorsa bu durumda hikmetle taʿlîl caizdir.

- *Hikmet barındırmayan "mazınne" ile taʿlîl meselesi:* Râzî maẓınneyle taʿlîlin ancak hikmetin de bulunması durumunda caiz olduğu görüşünü savunmuş ve bu görüşe aykırı olan örnekleri kendi görüşü ekseninde cevaplamaya çalışmıştır.

İstidlâl bölümünün sonunda ele alınan cedel adabı konusunda mes'ûl/müstedil olan kişinin uyması gereken kurallara yer verilmiş, sonrasında da yapılan istidlâllere nasıl itiraz edilebileceğinden bahsedilen *iʿtirâzât* bahsine geçilmiştir.

İʿtirâzât bahsi altında, müstedilin yapmış olduğu istidlâllere nasıl itiraz edilebileceği üzerinde durulur. Râzî de bu başlık altında ilk olarak Gazzâlî'nin *el-Müntehal*'inde sualleri nasıl tertip ettiğini ele alarak bu sıralama üzerindeki ihtilaflara yer vermiştir. Sonrasında kendi sıralamasını şu şekilde yapmıştır: *İstifsâr, Fesâdü'l-iʿtibâr, Fesâdü'l-vazʿ, ʿAdemü't-te'sîr, Tard, Menʿ, Mutâlebe, Fark, Nakz, Kesr, Kalb, Muʿāraza, Kavl bi'l-mûceb.*

Râzî bu tasnifi yaptıktan sonra her bir soru türü için ayrı bir başlık açarak bunları müstakil olarak ele alacağını ifade etmiştir. Ancak tek nüshasına ulaşabildiğimiz bu eser eksik olduğu için elimizdeki nüshada yalnızca *istifsâr* bölümünün tamamı ve *fesâdü'l-iʿtibār* bölümünün bir kısmı bulunmaktadır.

Râzî her ne kadar *istifsâr*ı soru türleri arasında zikretse de aslında bunun bir soru türü olmadığı görüşündedir. Zira cedelde "sual" terimiyle kastedilen; kendisi sebebiyle delilin davayı ispatlayamaz hale geldiği şeydir. *İstifsâr*da ise istidlâli iptal amacı değil, yalnızca bilgi edinme amacı vardır. Bununla birlikte *istifsâr*ın cedelciler tarafından bir soru türü olarak zikredilmesi adet haline geldiği için Râzî de *istifsâr*ı bu sıralamaya dâhil etmiştir. Râzî'nin ifade ettiği üzere *istifsâr*ın soru olarak hasma yöneltilebilmesi için de hasmın sözünden kastedilen mananın kapalı olması gerekir. Aksi takdirde *istifsâr* sorusuna başvurulması doğru görülmez. Bu bağlamda o, manası açık olan sözlere de *istifsâr* yapılabileceği yönündeki iddiaları ele almış ve bu iddiaları çürütmüştür.

Râzî *istifsār* bahsini bitirdikten sonra cedel kitaplarında mutâd olmayan bir yöntem izleyerek *fesâdü'l-iʿtibār, fesâdü'l-vazʿ* ve *ʿademü't-te'sîr* sorularını tek başlık altında toplamıştır. Zira bu itiraz türleri her ne kadar farklılık taşısa da amaçları birbirine yakındır. Sonrasında da bu üç soru türü üzerinde durmuştur. Ancak elimizdeki nüshanın bir şanssızlığı olarak kitabın asıl yazım maksadını oluşturan bu bölümde metin başta da ifade ettiğimiz üzere son bulmakta ve ayrı bir esere geçilmektedir.

Râzî bu kitabın yazımında muhtelif eser ve isimlerden faydalanmıştır. Bunlar; Kâdî, İbn Fûrek, Cüveynî ve Gazzâlî gibi isimlerdir. Gazzâlî'nin *el-Müntehal*'inden eser ismi verilerek belirli pasajlar almış ve bunlar üzerinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Diğer isimlerden ise, onların eserlerinin adını zikretmeksizin nakillerde bulunmaktadır. *el-Cedel*'in kaynakları arasında *el-Kâdî* mahlası ile kastedilen Ebû Bekr Muhammed el-Bâkıllânî'nin (403/1013) önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Ondan sıkça yaptığı nakiller yanında onun hakkında kullandığı şu ifadeler dikkat çekmektedir: *"Kendi alanında dönemin allâmesi olanı taklit etmek –ki bu Kâdî Ebû Bekr'dir (rahmetullahi aleyh) – başkalarını taklit etmekten evlâdır. Nitekim İmâmü'l-Harameyn, Gazzâlî ve bunlar dışındaki mütekaddimûn imamlar da onu taklit etmişler ve kitaplarında onun sözlerine yer vermişlerdir."*[13]

3. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Tahkikte genel esaslar açısından İSAM Tahkikli Neşir Esasları benimsenmiştir. Buna ilave olarak tahkikte aşağıdaki yöntemlere de başvurulmuştur:

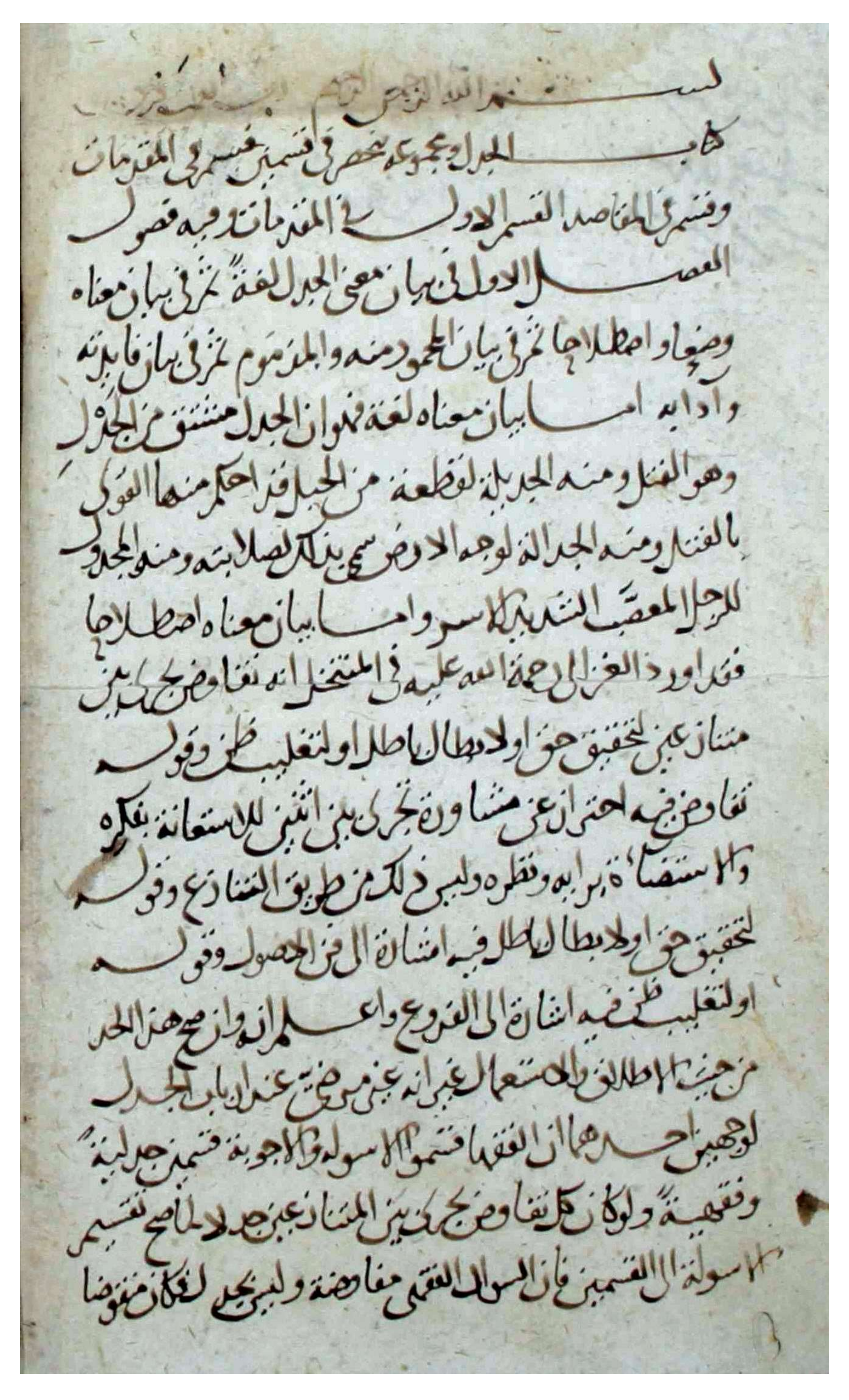
- Nüshada elif-i memdûde yazımlarında hemze yazılmamıştır. Yazım esnasında tarafımızdan bu hemzeler eklenmiş olup bu hemzelerin eklendiği yerler metinde belirtilmemiştir.
- Nüshada ي ve ة harflerinin noktalarına yer verilmediği durumlarda noktalar tarafımızdan konulmuştur. Bu noktaların eklendiği yerler de metinde belirtilmemiştir.
- Nüshada salât, zekât ve mişkât kelimeleri زكوة , صلوة ve مشكوة şeklinde yazılmış olmakla birlikte bunlar tahkik edilen metinde صلاة, زكاة ve مشكاة şeklinde yazılmıştır. Aynı şekilde bu düzeltmelerin yapılığı yerler de metinde belirtilmemiştir.
- Nüshada yer alan hemzelerin yazımıyla ilgili gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenlemelerin yapılığı yerler de metinde belirtilmemiştir. Örneğin *fâ'ide, ṭâ'ife, mes'ele, es'ile ve el-vaṭ'* kelimeleri nüshada فايدة طايفة مسله اسولة ve الوطئ şeklinde yazılmışken, bu kelimeler tarafımızdan فائدة طائفة مسألة أسئلة ve الوطء şeklinde yazıya geçirilmiştir.

13 Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *el-Cedel* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 519/3), 134a.

- Nüshada İbrahim ve İsmail gibi isimler ابرهيم ve اسمعيل şeklinde yazılmış olup bunlar إبراهيم ve اسماعيل şeklinde yazıya geçirilmiştir. Yine السلم şeklinde uzatma olmaksızın yazılan *es-selâm* vb. kelimeler de السلام şeklinde elif harfi eklenerek yazılmış ve bunlara işaret edilmemiştir.

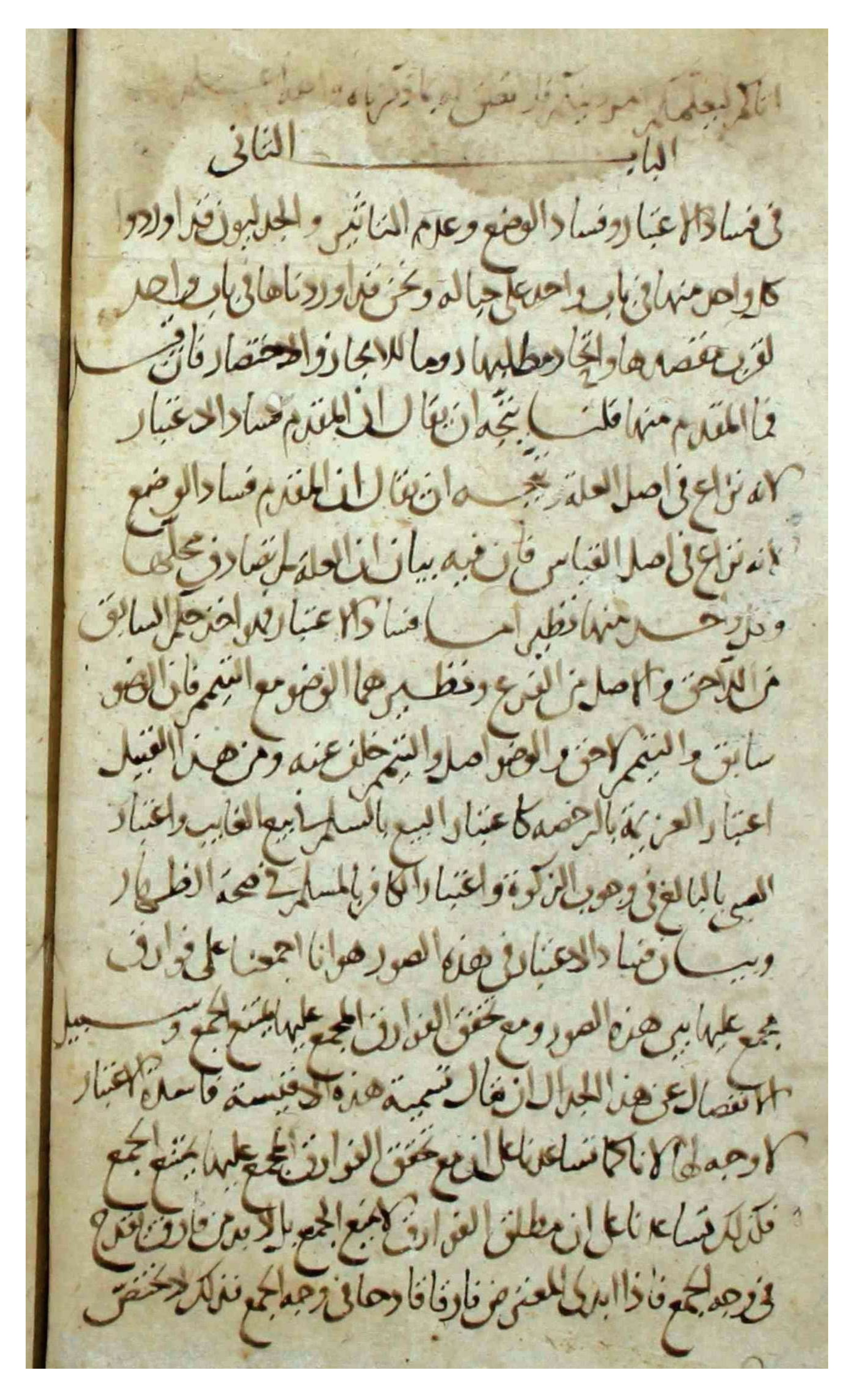
- Metin neşre hazırlanırken nüshada yer almayan ancak metni düzenlemek amacıyla gerekli görülen ilaveler köşeli parantez ([...]) içerisinde yazılmıştır.

- Nüshada hatalı veya anlaşılmayan ibarelerin olması durumunda bir kanaate varabildiysek doğru olduğunu düşündüğümüz şekli metne yazılmıştır ve bu kısmın görüntüsüne dipnotta yer verilmiştir. Herhangi bir kanaate varamadığımız yerlerde ise ilgili kısmın görüntüsü metin içerisinde «...» şeklinde iktibas işareti içerisinde gösterilmiştir. Dipnotlarda kullandığımız tek nüshayı ifade etmek için ف remzi kullanılmıştır.



بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر
كتاب الجدل ومجموعه ينحصر في قسمين قسم في المقدمات
وقسم في المقاصد القسم الاول في المقدمات وفيه فصول
الفصل الاول في بيان معنى الجدل لغةً ثم في بيان معناه
وضعاً واصطلاحاً ثم في بيان المحمود منه والمذموم ثم في بيان فايدته
وادابه اما بيان معناه لغة فهو ان الجدل مشتق من الجدل
وهو الفتل ومنه الجديلة لقطعة من الحبل قد احكم منها القوى
بالفتل ومنه الجدالة لوجه الارض سمي بذلك لصلابته ومنه المجدول
للرجل المعصب الشديد الاسر واما بيان معناه اصطلاحا
فقد اورد الغزالي رحمة الله عليه في المنتخل انه تفاوض يجري بين
متنازعين لتحقيق حق او لابطال باطل او لتغليب ظن وقوله
تفاوض فيه احتراز عن مشاورة تجري بين اثنين للاستعانة بفكره
والاستضاءة برايه ونظره وليس ذلك من طريق التنازع وقوله
لتحقيق حق او لابطال باطل فيه اشارة الى فن الاصول وقوله
او لتغليب ظن فيه اشارة الى الفروع واعلم انه وان صح هذا الحد
من حيث الاطلاق والاستعمال غير انه غير مرضي عند ارباب الجدل
لوجهين احدهما ان الفقهاء قسموا الاسولة والاجوبة قسمين جدلية
وفقهية ولو كان كل تفاوض يجري بين المتنازعين جدلا لما صح تقسيم
الاسولة الى القسمين فان السوال الفقهي مفاوضة وليس بجدل لكان منقوضا

Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa, nr. 519/3, vr. 123b. İlk sayfa.



الباب الثاني

في فساد الاعتبار وفساد الوضع وعدم التأثير والجدليون قد اوردوا
كل واحد منها في باب واحد على حياله ونحن قد اوردناها في باب واحد
لقرب مقصودها واتحاد مطلبها دونا للايجاز والاختصار فان قيل
فما المقدم منها قلنا يتجه ان يقال ان المقدم فساد الاعتبار
لانه نزاع في اصل العلة ويتجه ان يقال ان المقدم فساد الوضع
لانه نزاع في اصل القياس فان فيه بيان ان العلة لم تصادف محلها
وذكر ... منها فنظير اما فساد الاعتبار فهو اخذ حكم السابق
من اللاحق والاصل من الفرع ونظيرها الوضوء مع التيمم فان الوضوء
سابق والتيمم لاحق والوضوء اصل والتيمم خلف عنه ومن هذا القبيل
اعتبار العزيمة بالرخصة كاعتبار البيع بالسلم في بيع الغائب واعتبار
الصبي بالبالغ في وجوب الزكوة واعتبار الكافر بالمسلم في صحة الظهار
وبيان فساد الاعتبار في هذه الصور هو انا اجمعنا على فوارق
يجمع عليها بين هذه الصور ومع تحقق الفوارق المجمع عليها يمتنع الجمع وسبيل
الانفصال عن هذا الجدال ان يقال تسمية هذه الاقيسة فاسدة الاعتبار
لا وجه لها الا انا ساعدنا ان مع تحقق الفوارق المجمع عليها يمتنع الجمع
فلم لكن ساعدنا ان مطلق الفوارق لا يمنع الجمع بل لا بد من فارق يقدح
في وجه الجمع فاذا ابدى المعترض فارقا قادحا في وجه الجمع فذلك لا يختص

Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa, nr. 519/3, vr. 141b. Son sayfa.

B. Tahkikli Metin Neşri

[متن كتاب الجدل لفخر الدين الرازي]

/ بسم اللّٰه الرحمن الرحيم ربّ أنعمت فزد. [١٢٣ظ]

كتاب الجدل

ومجموعه ينحصر في قسمين:

- قسم في المقدمات
- وقسم في المقاصد.

[القسم الأول]

القسم الأول: في المقدمات، وفيه فصول:

[١] الفصل الأول: في بيان معنى الجدل لغةً، ثم في بيان معناه وضعا واصطلاحا، ثم في بيان المحمود منه والمذموم، ثم في بيان فائدته وآدابه.[١]

أما بيان معناه لغة: فهو أن الجدل مشتق من الجَدْلِ، وهو: «الفتل». ومنه: الجديلة لقطعة من الحبل، قد أحكم منها القوي بالفتل. ومنه: الجدالة لوجه الأرض سمي بذلك لصلابته. ومنه: المجدول للرجل المعصَّب الشديد الأسر.

وأما بيان معناه اصطلاحا: فقد أورد الغزالي –رحمة اللّٰه عليه– في **المنتخل**، أنه: «تفاوض يجري بين متنازعين لتحقيق حق أو لإبطال باطل أو لتغليب ظن.»[٢] وقوله: «تفاوض» فيه احتراز عن مفاوضة تجري بين اثنين للاستعانة بفكره والاستضاءة برأيه ونظره، وليس ذلك من طريق التنازع. وقوله: «لتحقيق حق أو لإبطال باطل» فيه إشارة إلى فنّ الأصول. وقوله: «أو لتغليب ظن» فيه إشارة إلى الفروع.

١ ذكر المؤلف «بيان فائدة الجدل وآدابه» في عنوان الفصل الأول، لكن هذا الموضوع سيأتي تحت عنوان الفصل الثاني.

٢ **المنتخل في الجدل** للغزالي، ص ٣٠٤-٣٠٥.

واعلم أنه وإن صح هذا الحد من حيث الإطلاق والاستعمال غير أنه غير مرضيّ عند أهل أرباب الجدل لوجهين:

- أحدهما: أن الفقهاء قسموا الأسئلة والأجوبة قسمين: جدليةً وفقهيةً. ولو كان كل تفاوض يجري بين المتنازعين جدلا؛ لما صح تقسيم الأسئلة إلى القسمين. فإن السؤال الفقهي مفاوضة وليس بجدل فكان منقوضا. / [١٢٤و]

- الثاني: كون الجدل يجري حيث لا يكون فيه تحقيق حق ولا إبطال باطل، كما لو طوّل السكوت بين ذكر الدليل والفتوى حتى بالغ مبالغون في ذلك وجعلوه منقطعا، وذكر دليلين في نوبة واحدة أو ذكر الفتوى عامّةً والدليل خاصّا أو تقديم ما يجب تأخيره أو تأخير ما يجب تقديمه، فإنه يجادل عليه مع أنه ليس فيه تحقيق حق ولا إبطال باطلٍ.

فإن قيل: فما معنى الجدل عندكم؟ قلنا: معنى الجدل تبيين ما يستقبح من المتناظرين في شريعة الجدل من حيث الإيرادُ. وقولنا: «من حيث الإيرادُ» فيه احتراز عمّا إذا كان القبح متنشّأ من الخلقة؛ لخلل فيها فإن ذلك غير مستقبح. وفيه إشارة إلى تطويل السكوت بين ذكر الدليل والفتوى والجمع بين الدليلين وذكر الدليل عاما والفتوى خاصةً والتقديم والتأخير. فإن كل ذلك مستقبح من حيث الإيراد.

وأما بيان المحمود منه والمذموم: فهو أن المحمود من الجدل ما كان لإظهار الحق ورد الخصم إلى الصواب. فمثل هذا الجدل مأمور به في قوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل، ١٦/ ١٢٥]. ومن أحسن ما قيل في تفسيره أن يقول مجادلا لهم: «إذا كنتم ترضون بعقولكم قطعا من الخشب والحجارة أربابا وآلهة لكم، فكيف لا تقنعون بمثلي رسولا إليكم». ولقد فعل كذكر إبراهيم عليه السلام لما شرع محاجّا قومَه فقال: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾ [البقرة، ٢/ ٢٥٨] فإذا عجزوا عن فهم حقيقة الإحياء والإماتة عدل إلى طريق آخر، وقال: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ [البقرة، ٢/ ٢٥٨]. / [١٢٤ظ]

وأما بيان المذموم منه: فهو كل ما كان الغرض منه محرما[3] كإفحام[4] الخصم من حيث النكر والعناد وإخفاء الحق، وهذا مذموم. وقد ورد النهي في الكتاب والسنة. أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ[5] كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المؤمن، ٤٠/ ٥٣]. وأما السنة فقوله عليه السلام: «ما ضلّ قوم بعد الهدى إلّا أولوا الجدل».[6]

فإن قيل: الجدل الوارد في الكتاب والسنة بالمعنى الأول أو بالمعنى الثاني، فكيف تتمسكون به في بيان انقسامه إلى المحمود والمذموم؟ قلنا: الاحتجاج من حيث أنه احتجاج لازم فيه، وإنما مناط الذم جهة أخرى. فإن الذم إنما تنشّأ من ربط القصد بالنكر والعناد وإخفاء الحق ونحن، وإن نحده به صريحا غير أن ما ذكرناه قد يشتمل عليه. وما كان متناولا للشيء بجنسه كان متناولا له بنوعه. ونظيره قوله عليه السلام: «لكلِّ ذي كَبِد حَرَّى أجْر».[7] فإن الحديث، كما دل على تحريم [التعرض] للحيوانات[8] بعمومها دلّ على تحريم التعرض للإنسان بخصوصه.

[٢] الفصل الثاني: في فائدة الجدل وآدابه.

أما فائدته: فهي التنبيه على الخلل الواقع في الكلام الجاري بين المتناظرين؛ ليسلك كل واحد منهما طريق التوقي والتحرز،[9] فكأنه قانون يرد إليه الصحيح والفاسد، ثم هو يميز بينهما.

فالجدل: في فن المناظرة يجري مجرى العروض في فن الشعر. فالعروض: ميزان الشعر يعرف بها صحيحه وسقيمه، فكذلك هذا. فإن قيل: / «[illegible]» بالتقدير والتحقير[10] [١٢٥و]
في طرفي الهدم والبناء، فأية فائدة لتوقيفه على استقباح طائفة واستحسان أخرى؟ قلنا: لا يظن بأولي الدُّربة ذوي المهارة والميزان[11] المتقدمين أنهم أطبقوا على شيء لا لفائدة، فهم

٣ كتابة عبارة «منه محرما» ليست بواضحة في النسخة ك «[illegible]» لكن يمكن أن يكون ما أثبتناه هو الصحيح.
٤ كإفخام.
٥ أتيهم.
٦ «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل.» (**سنن ابن ماجه**، السنة ٧؛ **سنن الترمذي**، تفسير القرآن ٤٤).
٧ «في كل كبد رطبة أجر.» (**صحيح البخاري**، المساقاة ١٠؛ **صحيح مسلم**، السلام ١٥٣).
٨ الحيوانات
٩ ف:الخزز.
١٠ ف:والتاحقير.
١١ ف: الميران.

القدوة والأسوة ولنا فيهم أسوة حسنة، فعلينا أن نقتفي إثارهم ونحذوَ حذوهم. فصار كما لو أطبق الشعراء المتقدمون على قاعدة فيما بينهم، فإنّ على المتأخرين اتباعهم والتأسّيَ بهم. هذا من حيث الإجمالُ. وأما من حيث التفصيلُ، فنقول: فيه فائدة جسيمة، وهي أنه إذا كان للكلام مشرع كان أضم لنشر الكلام، وأردّ للخصم إلى محل الخصام، وفيه استدراج[١٢] له إلى ما هو المطلوب والمرام. إذ لو جوزنا ذلك لخرج الكلام عن الضبط ووقع[١٣] في الخبط.

وأما بيان آداب الجدل، فهي:

- أن لا يورد الكلام إيراد المتعصب في المذهب، ولا إيراد المنتقم من الخصم؛ فإن ذلك يحرّك داعية العناد والنكر للخصم. والمقصود من شرع المناظرة استدراج الخصم إلى ما هو الصواب، فلا يأتي بشيء ينعكر[١٤] على المقصود بالإبطال.
- ومن آدابه: أن لا يضطرب في الكلام ولا يرفع صوته فوق العادة؛ فإنه يخل بالرزانة.
- وأن يكون الكلام بينهما مناوبة لا مناهبة؛ فإن ذلك يذهب دواء الكلام.
- وأن يصغي إلى كلام الخصم حق الإصغاء.
- وأن لا يقطع كلامه إلا إذا علم أنه تقول عليه ما لم يقله أو فهم من كلامه ما لم يردْه.
- وأن لا يتكلم في مجلس الشغب؛ فإنه لا يبين فيه الحق.

وأن لا يتكلم مع من / لا يرجى عوده إلى الرجوع الحق. [١٢٥ظ]

وآداب الجدل كثيرة غير أن في ضمن[١٥] ما ذكرناه تنبيها على ما تركناه.

وإذا فرغنا من بيان معنى الجدل [لغة] واصطلاحا، وبيان المحمود منه والمذموم، وبيان فائدته وآدابه، فلنلحق بأذيال هذا الكلام فصلا في الكلام على الحد، وما يستقبح من الكلام عليه وما يستحسن.

١٢ ف: استدراح.

١٣ ف: وووقع.

١٤ كتبت العبارة في النسخة هكذا. لكن لعل الصواب في النسخة ك: «يعكر» أو «ينعكس».

١٥ ف: « [illegible] ». في النسخة مشكلة تمنع قراءة العبارة، لكن لعل الصواب هكذا.

[٣] الفصل الثالث: في الكلام على الحد

وليس غرضنا أن نذكر في هذا المقام الحد الحقيقي والرسمي واللفظي. فإن ذلك من فن المنطق. وقد جرت عادة بني الزمان بنقل فصول من الأصول برُمّتها إلى فن الجدل وذكر حد العام والخاص والمطلق والمقيد والأمر والنهي والحقيقة والمجاز ليكثر به حجم الكتاب، وليس من الصنعة مزج فن بفن آخر. وإنما الصنعة[16] أن يذكر في كل فن ما هو من خاصياته. وقد التزمنا في هذا المختصر أن لا نخرج إلى ما لا تعلق له بالجدل.

والغرض في هذا الفصل ينحصر في مسألتين:

[أ] مسألة: اختلف العلماء في أن الحد هل يمنع أم لا؟

فذهبت طائفة إلى أنه لا يمنع، ومالت أخرى إلى منعه. أما من قال بأنه: لا يمنع، قال: لأنه لو جاز منعه احتاج الحاد إلى إقامة البرهان عليه، وكل برهان يشتمل[17] على مفردات، وكل مفردة تشتمل على حد، فلو جوّزنا منع الحد لأفضى ذلك إلى تعذر إثباته ولأفسد باب الإثبات لإفضائه إلى التسلسل فلا يمنع. وأما من قال بأن الحد: يمنع، فقال: إنه دعوى كسائر الدعاوي، وكل مدع لا يخلّى سبيله[18] بل يطالب بمنهاج الحجاج لحسم مادة اللجاج.

وأما قوله: «إنه يفضي إلى التسلسل» / فليس كذلك؛ فإن غايته أن الكلام ينتهي فيه إلى [١٢٦و]
الأوّلياتِ التي لا يسع لعاقل إنكارها، فيتدرج شيئا فشيئا إلى أن يثبت المختلف غير أن للقائل الأول أن يقول في الجواب: «نحن ما ادعينا أنه يستحيل إثباته، بل المراد به أنه يخرج الكلام عما وقع الافتتاح به إلى ما ليس المقصود.» ونظير هذا، ما لو شرع في خلافيات المسائل متمسكا بصيغة العام أو الأمر أو النهي، فأنكر منكر صيغة العموم احتاج إلى إثباتها، فإذا منع ذلك احتاج إلى إثبات كلام النفس، فإن منع ذلك احتاج إلى إثبات الباري تعالى، وهلم جرا إلى أن نجر الكلام إلى إثبات حدث العالم. ولا شك أن هذا غير مرضيّ في مراسم الجدال فلا يصار إليه.

١٦ في النسخة توجد حرف «في» بعد «الصنعة» ولكن أسقطناها لتصحيح العبارة.

١٧ ف: يستمل.

١٨ ف: وسبيله.

فإن قيل: إذا رددتم منع الحد، فقد قيل: إنه لا يعارض أيضا؛ لأن المعارضة دعوى في مقابلة دعوى، وربما لا يجد المعترض نقضا يعترف الخصم به، فيفضي إلى سد باب الاعتراض على الحادّ؛ ولا عهد لنا في الشرع والعقل بقبول دعوى من غير برهان عليها؟ والجواب قلنا: الأوجه أن يقال إن المعارضة مسموعة؛ لأن المعارضة ليست منعا مجردا، وإنما هي منع وزيادة. فكأنه ينبّه الخصم على خلل وقع له ليبادر إلى إبطاله؛ لأن المعارضة إما أن يكون بزيادة قيد أو بنقصانه. ونظيره ما لو قال قائل في حد الغصب: «هو إثبات اليد العادية على مال الغير»، فعارضه المعارض، وقال: «مع إزالة اليد المحقة.»

[١٢٦ظ] وكذا النقض مسموع؛ لأنه ليس منعا فحسب؛ بل هو أيضا منع وزيادة؛ لأنه ينبّه الخصم / على أن ما ذكره ليس مطردا ليبين اطراده، وهذا لا يفضي إلى نشر الكلام؛ بل هو أقرب إلى ضم النشر بخلاف ما لو اقتصر على مجرد المنع؛ فإنه يفضي إلى نشر الكلام والخبط فيه.

[ب] مسألة: اختلفوا في أن حد الحد ماذا؟

فقال بعضهم: هو اللفظ الكاشف عن حقيقة الشيء أو ماهيته. وقال بعضهم: هو نفس الحقيقة أو الماهية. وصار آخرون إلى ترجيح أحدهما على الآخر. واعلم أن التشاغل بترجيح أحدهما على الآخر ذهول عن معرفة الحد؛ فإن الحد من الأسماء المشتركة. فكل منهما مصيب في مقالته؛ لأن لفظ الحد يطلق على اللفظ وعلى الماهية جميعا. ونظيره ما لو حدّ واحد لفظة العين بالعضو الباصرة من الحيوان، وحدها آخر بالجوهر المعدني الذي هو أشرف الجواهر؛ فإنه لا يرجح أحدهما على الآخر؛ لأنهما لا يتواردان على مورد واحد، فلا التقاء بينهما.

[٤] الفصل الرابع: فيما تداولته ألسنة الفقهاء، -أعني فقهاء بني الزمان- في معرض الحد عند توجه قول القائل إن هذا وعد بالدليل فيفزعون إلى أن الدليل ما يلزم من تسليمه تسليم الحكم

وهذا معارض ومنقوض. أما المعارضة: فقد قال القاضي[١٩] -رضي اللّٰه عنه-: «إن الدليل ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب». وقال إمام الحرمين -رحمة اللّٰه عليه-: «هو المعلوم الذي يفيد النظر الصحيح فيه العلم بزائد عليه». وليس ما ذكرنا من هذا القبيل.

١٩ هو: القاضي أبو بكر محمد الباقلاني، المتوفى سنة ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م.

وأما النقض: فهو أنه لو قال قائل: إن القتل من العدو ليلة الجمعة الخامس والعشرين من المحرم في الموضع الفلاني أمارة وجوب القود؛ / فلو نسلم ذلك يلزم من تسليمه تسليم [١٢٧و] الحكم، وليس ذلك من الدليل في شيء. ومن هذا القبيل ما لو اعتقد غير القطب قطبا، وزعم أن القبلة في هذه الجهة لكون القطب دليلا عليها، ثم لو سلم ذلك يلزم من تسليمه تسليم الحكم، وليس بدليل قطعا.

وكذلك يبطل بطرف الاعتراض؛ فإنه لو قال المعترض: عندي دليل قاطع في المسألة على الدليل الذي ذكره المستدل وسلم ذلك، يلزم من تسليمه تسليم الحكم ولا دليل؛ لأن الدليل ما يلزم من تسليمه تسليم الحكم موجَبا للدليل لا موجَبا للتسليم. وفيما ذكروه يلزم منه تسليم الحكم بموجب التسليم لا بموجب الدليل.

[٥] الفصل الخامس: في مثارات الجدل من حيث اللفظ

وهي أربعة:

[أ] **المثار الأول**: ما لو أدرج لفظا مجملا في الدليل، فالفقهاء يجادلون على ذلك حتى بالغ قوم في ذلك، وقال: إنه ليس ذاكرًا للدليل؛ لأن الدليل ما يرشد إلى المدلول، وهذا لا يرشد إليه إلا بواسطة التفسير وتبيين المراد؛ فإذا الدليل هو المراد لا ما ذكره بديا. ونظير ذلك، ما لو أدرج لفظة الأصل في الدليل على ما جرت العادة به فيجادل عليه؛ لأن لفظة الأصل تطلق بإزاء معان: [١] فتارة يطلق ويراد به محل الإجماع، [٢] وتارة يطلق ويراد به ما ثبت على خلاف القياس، كما في تناول الميتة وإساغة[٢٠] اللقمة بالخمر، [٣] ومرة يراد به الوضع الأصلي، كما يقال: إن الأصل في الإطلاق الحقيقة والمجازُ على خلاف الأصل، [٤] وطورا يطلق ويراد به الغالب، / كما يقال: إن الأصل في الترك الشجاعة وفي الروم الجبن وفي الهند [١٢٧ظ] الكياسة. فينبغي أن يتحرز في الدليل عن مثل هذه الألفاظ قطعا للتنازع والخصام.

[ب] **المثار الثاني**: ما لو استعمل لفظا مجازا في الدليل مع كون اللفظ ظاهرا في الحقيقة فلا يحسن ذلك؛ لأنه لا يفهم منه المراد إلا بقرينة تصرف إليه. نعم، إذا تعين جهة المجاز فيه

٢٠ ف: اساعة.

وامتنع جهة الحقيقة؛ فلا بأس باستعماله، كما في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف، ١٢/ ٨٢] وقوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ﴾ [الكهف، ١٨/ ٧٧]. ومن هذا القبيل ما اشتهر في عرف الفقهاء «القتل العمد العدوان سبب لوجوب القود»، فإنهم يدرجون لفظة «العمد» في الدليل، وهي ظاهرة في إرادة حقيقة القصد، وهم لا يريدون بها حقيقة القصد، وإنما يريدون بها دليل القصد مع إمكان إرادة القصد حقيقةً. وكذلك قول الشافعي في بيع الغائب «مبيع مجهول»، وقول الحنفي أيضا فيها «باع عينا معلومة مقدورا على تسليمها»؛ فإنهم لا يريدون بالمجهول والمعلوم حقيقة الجهل والعلم، وإنما يريدون بهما دليلهما.

ويلتحق بأذيال هذا الكلام استعمال لفظ غريب في الدليل؛ فإن ذلك لا يحسن أيضا؛ لأن من شرط المستدل أن يأتي بكلام يكون أقرب إلى الإفهام، وإذا أتى بلفظ غريب فلا يفهم منه المراد؛ فيفضي إلى التسلسل.

والألغاز في الكلام فلا يحسن في شريعة الجدل. والجدل شريعة موضوعة من قبل وضّاعها؛ فيتعين اتباعها.

[١٢٨و] **قاعدة:** / من ادعى حقيقة في الكلام فمنع فنزع في الدلالة عليها، ثم عنّ له في خلال كلامه أن يقول: «عنيتُ به هذا» لا يسمع منه ذلك؛ لأنه لا يخلوا إما أن يريد به تلك الحقيقة أو غيرها. فإن عنى به تلك الحقيقة فليدل عليها، وإن عنى به غيرها فهو انتقال من كلام إلى كلام؛ فيصير منقطعا.

[ت] المثار الثالث: طريان الوضع الجديد على الوضع الأصلي. ويتشعب النظر فيه ثلاث شُعب:

- الأسماء الدينية
- والأسماء الشرعية
- والأسماء العرفية.

أما الأسماء الدينية: فكالكفر والإيمان والفسق. وقد أثبتها المعتزلة وطائفة من الفقهاء. وأما الأسماء الشرعية: فكالصوم والصلاة والحج والزكاة. وأما الأسماء العرفية: فكلفظ الدابة.

وقد أنكر القاضي أبو بكر –رضي اللّٰه عنه– تغيير الوضع الأصلي، وقال: إن الألفاظ كلها مقررة على موضوعاتها غير أنه ضم إليها شروط وقيود أخر. واحتج المثبتون عليه بقوله

تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة، ٢/ ١٤٣]، أي: صلاتكم. وبقوله عليه السلام: «نهيت عن قتل المصلين»،[٢١] أي: المؤمنين. فقد أطلق لفظة الإيمان على الصلاة والصلاة على الإيمان؛ فدل على أنها مغيّرة. وكذلك بقوله عليه السلام: «الإيمان بضع وسبعون بابا أعلاها كلمة الشهادة وأدناها إماطة الأذى عن الطريق.»[٢٢] فأين إماطة الأذى عن الطريق من الإيمان؟ ومع ذلك أطلق عليها اسم الإيمان.

وأما الأسماء الشرعية: فكالصلاة؛ فإنها في اللغة: عبارة عن الدعاء. / قال اللّٰه تعالى[٢٣]: / [١٢٨ظ] ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال، ٨/ ٣٥]، أي: دعاؤهم. وفي الشرع: عبارة عن أفعال منظومة وهيئات مخصوصة مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم. وكذلك الزكاة في اللغة: عبارة عن مطلق النماء. وفي الشرع: عبارة عن نماء مخصوص في زمان مخصوص في قدر مخصوص.

وأما الأسماء العرفية: فكلفظ الدابة؛ فإنها في اللغة: موضوعة بإزاء كل ما يدبّ على وجه الأرض. قال اللّٰه تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود، ١١/ ٦]. وفي العرف: مخصوصة بذوات القوائم الأربع؛ فلاح بهذا وتقرر أن الوضع مغيّر.

واحتجّ القاضي على المثبتين بأن قال: الكلام على هذا من وجهين:

أحدهما: أن القرآن نزل بلغة العرب. قال اللّٰه تعالى : ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء، ٢٦/ ١٩٥]، وكذلك قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم، ١٤/ ٤] فتغيير القرآن بما ليس من القرآن ليس بجائز.

الثاني: هو أنه لو كان هذا من اللغة لنقل نقلا متواترا: إما بنص أو توقيف؛ لأن أصول اللغات لا تثبت بخبر الآحاد.

وأما قولهم في الاسترواح إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة، ٢/ ١٤٣] إلى غيره من النصوص أنه أطلق كل واحد من اللفظين على الآخر؟ قلنا: هذا ليس بتغيير؛ بل إنما أطلق كل واحد منهما على الآخر تجوّزا، واستعارة؛ لأن الصلاة ثمرة الإيمان؛ فكنى بالأصل عن

٢١ **سنن أبي داود**، الأدب ٦٠.

٢٢ **صحيح مسلم**، شعب الإيمان ٥٨؛ **سنن أبي داود**، السنة ١٥؛ **سنن النسائي**، الإيمان وشرائطه ١٦.

٢٣ ف + قال اللّٰه تعالى.

الثمرة، وكذلك الإيمان سبب الصلاة؛ فكنى بالصلاة عن الإيمان كناية بالمسبب عن السبب. وكذلك قوله عليه السلام في: «إماطة الأذى عن الطريق»،[٢٤] أراد به دلائل الإيمان، والإماطة من
[١٢٩و] دلائل الإيمان فكنى بالدليل عن المدلول. / وهكذا نقول في الأسماء الشرعية، فإنها مقررة على موضوعاتها غير أن الشارع ضم إليها قيودا وشروطا أخر للاعتداد والإجزاء بها، كضمّه إليها ستر العورة واستقبال القبلة. وأما الأسماء العرفية، فهي كذلك. فإن لفظ الدابة لكل ما يدب على وجه الأرض فخصص في العرف ببعض مسمّياته، فلا يكون تغييرا.

قال الإمام الحرمين –رحمة الله عليه– جوابا عن كلام القاضي: إنكار تصرف[٢٥] الشارع في الأوضاع اللغوية بالتغيير مما لا سبيل إليه؛ فإن الكفر في اللغة عبارة عن مطلق الستر، والإيمان عن مطلق التصديق، وفي الشرع كل واحد منهما عبارة عن تصديق خاصّ وستر خاص. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ [يوسف، ١٢/ ١٧]، أي: بمصدق لنا. وكذلك يسمّى الحرّاث كافرا؛ لأنه يستر البذر بالتراب. وهكذا نقول في الأسماء الشرعية؛ فإن الصلاة في اللغة: عبارة عن الدعاء، وليس في الشرع كذلك، حتى أن الصلاة الشرعية توجد بدون الدعاء، كالعجمي الذي لا يحسن الفاتحة، فإنه تصح صلاته مع أنه ليس فيها دعاء. وكذا الصوم في اللغة: عبارة عن الإمساك، وقد يوجد الصوم الشرعي بدون[٢٦] الإمساك، كما إذا أكل ناسيا. وهكذا في الأسماء العرفية.

وأما قوله: «بأن هذا تخصيص ببعض المسميات.»، قلنا: ولا معنى للتغيير إلا تخصيصه ببعض المسمّيات؛ لأن التغيير على نوعين: تارة يكون بإخراج اللفظ عن موضوعه الأصلي وتارة تخصيصه ببعض المسميات. فعند ذلك لا يغنيه الاسترواح إلى قوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء، ٢٦/ ١٩٥] لوجهين:

[١٢٩ظ] أحدهما: / أن التغيير أيضا بلغة العرب؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم من العرب. وإذا جاز لأحد من فلاّحي العرب أن يضع اللغات جاز للنبي عليه السلام أن يضع اللغات. ثم نقول: «هب»، أنه ليس بلغة العرب ولكن اشتمال كلام العرب على غير كلامها لا يخرجه عن

٢٤ **صحيح مسلم**، الإيمان ٥٨؛ **سنن أبي داود**، الأدب ١٧٢، **سنن الترمذي**، البر والصلة، ٣٨.
٢٥ ف: نصرف.
٢٦ ف: دون.

كونه عربيا؛ كما لو اشتملت قصيدة عجمية على ألفاظ عربية، فإنها لا تخرج القصيدة عن كونه عجمية. كذلك هاهنا.

الوجه الثاني: هو أن القرآن يشتمل على غير لغة العرب أيضا، كـ«المشكاة»: فإنها هندية، و«الإستبرق»: فإنها رومية، و«الأبّ والسجّيل» فإن كل ذلك ليس من لغة العرب؛ فجاز أن يكون التغيير أيضا بلغة العرب غير أن القاضي ركب رأسه وطرد قياسه، وقال: إن هذه اللغات كلَّها مستعملة في أحياء العرب وقبائلها فكانت عربية.

وأما قوله: «لو كان من لغة العرب لنقل نقلا متواترا»، قلنا: بالطريق الذي عرف أن «الهرة» اسم لهذا الحيوان المخصوص، و«الأرنب» للآخر، عرف أن الصلاة موضوعة بإذاء هذه الأركان. وقد وقعت الإشارة إلى لفظ الصلاة بقوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي».[٢٧] إذا ثبت هذا، فعند ذلك رجعنا إلى فائدة هذا الكلام. ووجه ارتباطه بالجدل، فنقول: إذا اشتهرت لفظة في الموضوع الشرعي صارت حقيقة، وصار الوضع الأصلي مجازا، فإذا أطلق مطلق لفظا من الألفاظ الشرعية وأراد به الموضوع الأصلي من غير قرينة صارفة تصرفه إليه لا يحسن ذلك، كما في الحقيقة مع المجاز.

[ث] **المثار الرابع**: **من مثارات الجدل** من حيث اللفظ: النص وهو في اللغة: عبارة عن الظهور. / يقال: نصّت الظبية إذا رفعت رأسها وشالت جيدها وظهرت للقوم. ومنه سميت [١٣٠و]
المنصة منصة؛ لأنه تجلى عليها العروس فتظهر للقوم. وقد أطلق الشافعي –رضي اللّٰه عنه– لفظة النص في كثير من المواضع وأراد به الظهور. وبهذا الاعتبار تسمى عمومات الكتاب والسنة وظواهرها نصا. وأما عند الأصوليين: فهو عبارة عما يكون قاطعا في الدلالة، بحيث ينقطع عنه سائر وجوه الاحتمالات. فعلى هذا، لو تمسك المستدل بنص فللمعترض أن يبدي احتمالا آخر، فعند ذلك يصير المستدل منقطعا. ومن حزم المعترض أن يتسلم من المستدل أن المراد من النص ما يكون قاطعا في الدلالة، حتى لو أبدى المعترض احتمالا آخر، لا يمكنه أن يقول: «إني أردت به هذا المعنى»؛ بل يصير إلزاما عليه، لا محيص له عليه.

ومما يلتحق بأذيال هذا الكلام طريق إثبات النص. فنقول: إذا كان النص مشهورا فيكتفى بإسناده إلى كتاب من الكتب المعروفة من المحدثين، مثل الصحيحين وأمثالهما أو بإسناده إلى

٢٧ **صحيح البخاري**، الأذان ١٨.

كتب الفقه المشهورة ولا يكلف بالعنعنة وعدّ أسامي الرجال. فإن ذلك من فن المحدثين ويقتنع بإسناده إلى تعاليق الفقهاء. أما إذا كان الحديث غريبا فلا بد من إسناده إلى كتب المحدثين بالعنعنة ولا يقتنع بمجرد الإسناد؛ بل لا بد من العنعنة. إذ لو فتحنا هذا الباب لأدى ذلك إلى أن يضع كل واحد حديثا من عنده على وفق مراده ولا يخفى ما فيه من الفساد.

[٦] الفصل السادس من القسم الأول: في بيان معنى الدلالة والاستدلال، وما ينشعب منهما / مثل الدليل والمدلول وغيرهما. [١٣٠ظ]

أما الدلالة: فهي في اللغة: عبارة عن الإرشاد. يقال: دلّ، يدلّ، دلالة، أي: أرشد، يرشد، إرشادا. وعند الأصوليين: هي عبارة عن الدليل على اختلاف ما سنذكره في معنى الدليل.

أما الدال: فهو ناصب الدلالة، ومخترعها عند القاضي، وهو اللّٰه سبحانه وتعالى. وقال قائلون: هو ذاكر الدليل؛ فعلى هذا يتناول الحاكي والمدرس والمستدل. والأصح أن يقال: هو ذاكر الدليل في معرض الاحتجاج ليخرج عنه الحاكي.

وأما الدليل: فقد قال قوم: هو الدال. «فعيل» بمعنى الفاعل، كالعليم والقدير بمعنى العالم والقادر. ولهذا روي أن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم استأجر عبدَ اللّٰه بنَ أريقطَ دليلا، أي: دالاً. وقال قائلون: «هو عبارة عن الدلالة»؛ ولهذا يصح أن يقال: «ما الدليل على هذا؟»، كما يصح أن يقال: «ما الدلالة على هذا؟». ولو كان بمعنى الدال لصح أن يقال: «مَن الدلّال على هذا؟»، كما يصح أن يقال: «من الدالّ على هذا؟».

وأما المدلول: فقد اختلفوا فيه، فقال قوم: «هو الحكم الذي يثبت بالدليل». وقال آخرون: «هو الشخص الذي يقام عليه الدليل». والأصح: أنه الحكم الذي يثبت بالدليل.

وأما المستدل: فقد اختلفوا فيه أيضا، فقال قوم: «هو السائل» وهو الذي يطلب الدليل؛ لأن الاستدلال من باب الاستفعال، والاستفعال طلب الفعل، كما يقال: «استعجل واسترفد»، أي: طلب العجلة والرفد. وقال آخرون: «هو ذاكر الدليل». وقد يجيئ من باب الاستفعال ما لا يكون بمعنى الطلب، كقولهم: «استقر واستقام». غير أن للقائل الأول، أن يقول: فرق / بين [١٣١و] القرار والاستقرار؛ فإن قولهم: «قر»، أي: فعل فعل القرار، وقولهم: «استقر»، أي: طلب القرار من نفسه. هكذا نقله إمام الحرمين –رحمة اللّٰه عليه– عن أبي عبيد اللّٰه المغربيّ. وهو عند الفقهاء «ذاكر الدليل».

وإذا لاح معنى الدليل، فقد تبين تناقض قول القائل: «الدليل ينفي أو يقتضي حكم كذا» خالفناه في مواقع الإجماع؛ لأن الدليل إذا كان بمعنى الإرشاد، فلا بد وأن يلازمه الإرشاد، أينما وجد في محل الإجماع لم يلازمه الإرشاد فلا يكون دليلا.

وأما ما يفسرونه به من الألفاظ التي لا طائل تحتها، كالسبب الموجب المقتضى، فكل ذلك على خلاف ظاهر اللفظ. هذا تمام الكلام في هذا القسم.

[القسم الثاني]

القسم الثاني من الكتاب: في المقاصد.

وهو الباب المقصود من وضع الكتاب وميدان سعي المجادلين. ويتعلق النظر فيه بطرفين: طرف في الاستدلال وطرف في الاعتراض. فنقدم على كل طرف فصلا:

[١] أما الفصل المقدم على طرف الاستدلال: فنقول فيه قد اختلفوا في أنه: «هل يجوز للمستدل الفرض[٢٨] أم لا؟» على ثلاث مقالات:

[أ] فمنهم من قال: إنه يجوز للمستدل الفرض مقدما ومؤخرا كيف ما شاء؛ لأن المقصود منه إثبات الحكم أو نفيه، وذلك يحصل بالتقديم والتأخير جميعا.

[ب] ومنهم من قال: لا يجوز له الفرض أصلا؛ لأن السؤال وقع مطلقا، فلا بد وأن يكون الجواب مطلقا ليكون الجواب مطابقا للسؤال، فإما أن يجيب مطلقا أو لا يجيب أصلا، فإما أن يجيب عن البعض دون البعض فلا. وهذه المقالة معزيّةٌ / إلى الأستاذ أبي بكر بن فورك –رحمة الله عليه–. [١٣١ظ]

[ت] وقول الجمهور على خلاف المقالتين. وذلك أنهم قالوا: جواز الفرض في الابتداء ولا يجوز في الدوام. ولعل كلام الجمهور أقرب إلى الظهور لوجوه ثلاثة:

٢٨ «الفرض: أن يُسأل المستدل عامّا فيجيب خاصّا، مثل أن تكون المسألة ذات صور فيسأل السائل عنها سؤالا يقتضي الجواب عن جميع صورها، فيجيب المستدل عن صورة أو صورتين منها.» **علم الجذل في علم الجدل** للطوفي، ص ٢١.

أحدها: أنه ربما لا يعرف الجواب عن الكل. فلو منعناه الكلام؛ لأدّى ذلك إلى الحجر عليه بما يعرفه لمكان ما لا يعرفه؛ وذلك يؤدي إلى سد باب المناظرات؛ لأن أكثر الناس لا يعرفون الجواب عن الكل.

الوجه الثاني: هو أنه ربما يعرف الجواب عن الكل غير أن المجلس الواحد لا يحتمل الجواب عن الكل، فيذكر في هذا المجلس الجواب عن هذه الصورة، وفي سائر المجالس الجواب عن سائر الصور.

الثالث: هو أنه ربما رأى الكلام في هذه الصورة أضيق على الخصم فله الفرض فيها.

ثم الذين جوزوا الفرض في الابتداء اختلفوا في أنه إذا ثبت الحكم في الصورة المفروضة فيها، هل يلزم في سائر الصور؟

فقال بعضهم: يلزم ضرورة أن لا قائل بالفرق، وهذا غير سديد؛ لأن الحكم في سائر الصور إنما يلزم ضرورة أن لا قائل بالفرق، وهو الإجماع، لا من موجب دليله.

وأما من قال: «إنه لا يجوز الفرض» فكلامه غير مستقيم؛ لأن من أجاب عن البعض فقد أجاب غير أنه ما أجاب عن الكل. كما لو استخبر واحد عن حال أمراء الجند فأخبره عن حال البعض، فإنه لا يقال: «إنه ما أجاب» فكذلك هاهنا.

وأما قول من قال: «إنه يجوز مطلقا» فغير سديد؛ لأن من شرع في الكلام مطلقا فقد التزم على نفسه أن ينكر الجواب عامّا. فإذا عدل على غيره، كان ذلك دليلا على عجزه وقصوره.

[٢] وأما الفصل المقدم على الاعتراض: / فقد اختلفوا في أن السائل هل له مذهب أم لا؟ [١٣٢و]

[أ] فقال بعضهم: ليس للسائل مذهب؛ لأنه جاء مسترشدا فحقه أن يجاب عن كل ما سأل.

[**ب**] وقال آخرون: لا بد وأن يكون له مذهب صيانة للكلام عن الخبط والنشر.

[**ت**] ومنهم من فرق بين ما إذا كان في الأصول أو في الفروع. فإن كان سائلا في الأصول فلا يشترط له مذهب؛ لأن من حق المتكلم في الأصول أن يأتي على جميع أنحاء الكلام بدليل قاطع. وإن كان في الفروع فيشترط أن يكون له مذهب، كيلا يفضي الكلام إلى النشر والخبط.

والأصح أن يقال: لا بد وأن يكون له مذهب سواء كان في الأصول أو في الفروع؛ لأنهم إذا كانوا يتحاشون عن قبول النقض بالدليل أو الجمع بين الدليلين أو ذكر الأصلين فأولى أن يتحاشَوا عن مثل هذا كيلا يؤدي الكلام فيه إلى الخبط والنشر.

وأما قول من قال: «بأنه جاء مسترشدا» فغير مرضي؛ لأن هذا المسترشد لا يخلوا: إما أن كان ذا فهم أو لم يكن ذا فهم. فإن لم يكن ذا فهم؛ فحقه أن يلقّن مبادئ الكلام. وإن كان ذا فهم؛ فحقه أن يثبت على كلام واحد كيلا ينتشر الكلام. وهكذا نقول في الأصول، فإن الكلام مع المعتزلة غير الكلام مع الدهرية والكلام مع الدهرية غير الكلام مع السوفسطائيّة، فلا بد وأن ينتحل إلى مذهب ليمكن إلزام مناقضاته في الكلام.

[الطرف الأول في الاستدلال]

وإذا ثبت هذا فعند ذلك عدنا إلى طرف الاستدلال.

فنقول: المستدل لا يخلوا إما أن يتمسك بالنص أو بالقياس في معرض الاستدلال.

[التمسك بالنص أو الإيماء] / [١٣٢ظ]

فإن تمسك بالنص، فهو على ثلاثة أضرب:

[١] **الضرب الأول**: ما لو تمسك بالنص العام أو الخاص أو المطلق أو المفهوم، وهذا الضرب مستقصىً[٢٩] في فن الأصول، فلا نرى إعادته هاهنا.

[٢] **الضرب الثاني**: ما إذا تمسك بالإيماء بعد أن تمسك بالقياس، مثل أن يقول في المرتدة: بدلت دينها فتقتل، لقوله عليه السلام: «من بدل دينه فاقتلوه»[٣٠] فربما يجادلون على هذا أو يقولون جمعت بين دليلين، واحدهما كاف في إثبات الحكم، فللمستدل أن يجيب عنه من وجهين:

٢٩ ف: مستقصا.

٣٠ **صحيح البخاري**، الجهاد ١٤٧؛ **سنن أبي داود**، الحدود ١؛ **سنن الترمذي**، الحدود ٢٥.

أحدهما: أن المستدل ربما لا يكون ممن يعترف بأن للعام صيغةً أو يعترف بها، ولكن لا يعترف بأن هذه الصيغة للعموم أو يعترف بأن هذه الصيغة للعموم، ولكن لا يعترف بأن العام بعد التخصيص يبقى حجة فلم يكن جمعا بين الدليلين.

الوجه الثاني: هو أنه إذا كان للنص وجهان في الدلالة، فللمستدل أن يختار أقوى الوجهين في الدلالة، وصار هذا، كما لو تمسك في النكاح من غير ولي بقوله عليه السلام: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل».[٣١] فإن للحديث خمسة أوجه في الدلالة. وللمستدل أن يختار أقوى الوجوه في الدلالة، كذلك هاهنا.

[٣] الضرب الثالث: ما إذا تمسك بالإيماء لإلغاء فارق أبداه المعترض، مثل أن يجمع في المرتدة أيضا بين المرأة والرجل لجامع تبديل الدين. فإذا أبدى المعترض فارق الحراب في جانب الرجل، فللمستدل أن يتمسك بقوله عليه السلام: «من بدل دينه فاقتلوه».[٣٢] وليس
[١٣٣و] للمعترض أن يقول: «إن هذا / نقل إلى دليل آخر». لأن للمستدل أن يقول: أنا ما تمسكت بهذا الحديث لإثبات الحكم وإنما تمسكت به لبيان أن الحراب ليس من العلة. هذا كله ما إذا تمسك بالنص أو الإيماء.

[التمسك بالقياس]

أما القياس: فهو نقطة فِرجار الجدال. وعليه يدور جميع أنواع الجدال سؤالا وجوابا. فنعقد فيه فصولا:

[١] الفصل الأول: في بيان معنى القياس لغة، ثم في بيان معناه وضعا واصطلاحا، ثم في بيان ما قيل فيه من المختار والمزيّف.

أما بيان معناه لغة، فهو أن القياس في اللغة: عبارة عن تطبيق الشيء على الشيء والتسوية بينهما. يقال: «قاس النعل بالنعل»، أي: طبق إحداهما[٣٣] على الأخرى. ومنه المثل السائر: «لا يقاس الملائكة بالحدادين»، أي: لا يعتبر أحدهما بالأخرى. ويمكن إجراء هذا المعنى في الفقه أيضا. فإن قول القائل: «قاس الفرع بالأصل»، أي: اعتبره به.

٣١ **سنن ابن ماجه**، النكاح ١٥؛ **سنن أبي داود**، النكاح ١٩؛ **سنن الترمذي**، النكاح ١٤.
٣٢ **صحيح البخاري**، الجهاد ١٤٧؛ **سنن أبي داود**، الحدود ١؛ **سنن الترمذي**، الحدود ٢٥.
٣٣ ف: إحديهما.

أما معناه عند أهل الأصول، فلقد أكثروا فيه من عبارات سخيفة ونحن نذكر طرفا منها، ثم نذكر ما هو المختار. وقد قيل في حد القياس: «إنه إصابة الحق»، وهذا باطل بالمجتهد إذا طلب النص، ثم وجده فإنه أصاب الحق وليس بقاس، ولا يسمّى قياسا. وكذلك باطل بما لو رجح أحد الدليلين على الآخر فإنه أصاب الحق وليس بقياس.

وكذلك في حد القياس: «إنه إثبات حكم الأصل في الفرع بعلة الأصل». وأقرب العبارات ما ذكره الأستاذ أبو بكر بن فورك –رحمة اللّٰه عليه– وهي: «إن القياس حمل الشيء على الشيء في إثبات حكم لشبه بينهما.» والعبارتان متقاربتان / غير أنهما غير حاويتين لجميع [١٣٣ظ]
أنواع القياس؛ بل مختصّتان بطرف الوجود. والقياس كما يجري في طرف الوجود يجري في طرف العدم أيضا.

وأحوى العبارات ما ذكره القاضي –رضي اللّٰه عنه– وهي أنه، قال: «القياس حمل معلوم على معلوم لإثبات حكم لهما أو نفيه عنهما لاشتراكهما في صفة أو حكم أو انتفاء صفة أو حكم.» وهذه العبارة حاوية لجميع أنواع القياس. فإن قوله: «حمل معلوم على معلوم» يتناول الموجود والمعدوم. فإن المعدوم معلوم، كما أن الموجود معلوم. وقوله: «لاشتراكهما في صفة أو حكم» يتناول الوصف الحقيقي والحكم الشرعي. وقوله: «أو انتفاء صفة أو حكم» يتناول الوصف العدمي والحكم العدمي.

فإن قيل: هذا الحد غير صحيح؛ لأن حد الشيء ما يكون منبئا عن حقيقة ذلك الشيء، وهذا لا ينبئ عن حقيقته؛ لأنه أدخل فيه كلمة «أو» وهي للشك والترديد؟ الجواب قلنا: لسنا في بيان الحد الحقيقي حتى لا يكون بدّ من ذكر ذاتيّاته، فإن ذلك من فن المنطق، وإنما نحن في بيان الحد الرسمي وذلك كما يحصل بذكر ذاتياته يحصل بذكر لوازمه.

[٢] الفصل الثاني: في بيان أن العدم هل يصلح علة أم لا؟

وقد اختلفوا فيه، فصار جماعة من الفقهاء إلى أنه لا يصلح علة؛ لأن العلة ما يكون مؤثرا في المعلول على وزان تأثير الأمراض في الأبدان، وسميت الأمراض «عللا» لتأثيرها في الأبدان. والتأثير إنما يكون الوصف الوجوديّ. أما الوصف العدمي فلا تأثير له فلا يصلح علة. وهذا أولى؛ / لأنه إذا كان الوصف وجوديا كانت العلل الشرعية على وفق العلل العقلية، [١٣٤و]
فتكون أسرع إلى الانقياد وأقرب إلى القبول.

والجواب قلنا: تشديد النكير لا يخلوا إما أن تنشّأ من مجرد النقل وصرف التقليد أو من محض العقل. فإن كان من مجرد التقليد، فتقليد من كان علامة الدهر في فنه أولى – وهو القاضي أبو بكر رحمة اللّٰه عليه – من تقليد غيره حتى قلّده إمام الحرمين والغزالي –رحمة اللّٰه عليهما– وغيرهما من الأئمة المتقدمين، وأوردوا كلامه في كتبهم وقدروه. وإن كان ذلك من محض المعقول، فنقول ما معنى قولكم: «إن العلة لا بد وأن تكون مؤثرة»؟ إن عنيتم به تأثيرا على وزان تأثير النار في الإحراق والخبز في الإشباع والماء في الإرواء على ما هو مذهب المعتزلة، فنحن لا نعترف به أنه موجب النار والماء والخبز بطبعه؛ بل نقول اللّٰه تعالى قد أجرى العادة بحدوث هذا الحادث عقيب هذا الحادث. فإذا لم نعترف به في العقليات فكيف نعترف به في الشرعيات على أنا نجوّز خرق العادات بدليل النار في حق إبراهيم والماء في حق موسى والسكين في حق إسماعيل على ما نقل في قصص الأنبياء عليهم السلام. وإن عنيتم به أن بينهما مناسبةً وملائمةً عقليةً، فنقول: لا معنى للملائمة العقلية إلا أن ربط هذا الحكم بهذا الوصف فيه رعاية مصالح المكلفين.

وهذا المعنى، كما يعقل بين موجود وموجود، يعقل بين موجود ومعدوم. فإنه كما يتوجه للحنفي أن يقول في بيع الفضولي أن يقول عاقل فيصح تصرفه، فكذلك يتوجه للشافعي أن يقول في تصرفات الصبي غير عاقل فلا يصح تصرفه فإنه كما أن بين وجود العقل وصحة التصرف / ملائمةً عقليةً، فكذلك بين عدم العقل وبطلان التصرف ملائمة عقلية؛ لأنه إذا لم [١٣٤ظ] يكن عاقلا فلا يهتدي إلى وجوه المصالح فلا ينشئ التصرف على وجه يفضي إلى المصلحة، فناسب أن لا يصح. ونظائر ذلك كثيرة وفيما ذكرناه غنية عما تركناه.

فإن قيل: ليس ذلك قياسا في طرف العدم، وإنما ذلك تغيير العبارة ببيان فقدان الشرط، فكأنه قال: «العقل شرط ولم يوجد أو الملك شرط ولم يوجد»؛ والجواب عنه من وجهين:

أحدهما: هو أنه هذا تأويل كلام العلماء من غير حاجة ترهقنا إلى ذلك، فيجري كلامهم على ظاهره إلى أن يوجد دليل يستزلنا[٣٤] عن ذلك.

الثاني: هو أنه لو كان هذا من قبيل فقدان الشرط لكان ذكر الأصل فيه ضائعا، فإنه لو قال فقد الشرط فلا يصح قياسا على الصورة الفلانية، فإنه لا يستحسن ذلك؛ فدل على أنه ليس من قبيل ما ذكرتموه.

٣٤ ف + دليل.

فإن قيل: «العدم لا يصلح علة»؛ لأن العلة ما يكون بينها وبين المعلول رابطة، والرابطة إنما تعقل بين موجود وموجود. ولا كل موجود يجعل أمارة على كل موجود؛ بل لا بد من موجود خاص حتى يجعل أمارة على موجود خاص، كما نقول في القود مع القتل. فإن بين القود والقتل رابطة لا توجد بين القتل والزنا ولا بين القتل والسرقة. والعدم نفي محض يستوي نسبته إلى جميع الموجودات. فكما لا يجعل أمارة على موجود فكذلك لا يجعل أمارة على موجود آخر؛ الجواب هو أنا[35] نقول ما ذكرتموه يتّجه في العدم المطلق؛ لأنه لا رابطة بينه وبين موجود. أما العدم المضاف، فبينه وبين المضاف إليه رابطة لا توجد بينه وبين غير المضاف إليه. / فإن بين عدم العقل وبطلان التصرف رابطةً خاصةً لا توجد بينه وبين غيره. فإنه إذا لم [١٣٥و] يكن عاقلا لا يهتدي إلى وجه المصلحة فلا ينشئ التصرف على وجه يفضي إلى المصلحة فناسب أن لا يصح.

فإن قيل: لو كان العدم لكان علة في طرف الوجود كما هو علة في طرف العدم، وأنتم خصّصتموه بالعدم، فإنكم قلتم: «غير عاقل فلا يصح تصرفه» و»غير مالك فلا يصح تصرفه»، ولو كان علة لاطرد كل الوجود؟ والجواب هو أنا نقول: هو يطرد في طرف في الوجود والعدم. فإنه كما يقال: «غير عاقل فلا يصح تصرفه» يقال: «غير عاقل فينصب عليه قوام غير عاقلة فيولي في مالها» و»غير مالك فيصرف إليه جزء[36] من الزكاة». وأما قولهم: إذا كانت العلل الشرعية على وفق العلل العقلية كانت أقرب إلى الانقياد وأسرع إلى القبول. قلنا: أجل، وهو كذلك. فإنه كما يعلل بطرف الوجود في العرف، فيقال: جسور، فيحمل على الحرب، فكذلك يعلل بطرف العدم، فيقال: غير جسور، فلا يحمل على الحرب وغير مالك للسلاح أو غير عارف بصنعة السلاح فلا يحمل على الحرب. وكذلك يقال: لا أفوض أمر هذه القرية إليه؛ لأنه غير عارف بمصالح الدهقنة، كما يقال: أفوض إليه؛ لأنه عارف بمصالح الزراعة. والذي يؤكد ما ذكرناه هو أن الشارع لو نص على العدم، وقال: «لا أصحح تصرفات الصبي؛ لأنه غير عاقل» لم ينسب الشارع إلى التحكم. فإنه يشم منه رائحة المناسبة بخلاف ما إذا قال: «لا أصحح تصرفه؛ لأنه غير أسود» فإنه لا يشم منه رائحة المناسبة وينسب إلى التحكم والتعبد. وما صلح علة بالتنصيص / [١٣٥ظ] صلح علة بالاستنباط؛ لأن العلة إنما تصير علة لصلاحية فيها لا بالتنصيص. وإذا اتضح بالأمثلة الشرعية والعرفية أن العدم من العلة فتشديد النكير عليه مما لا سبيل إليه.

٣٥ ف: لنا.

٣٦ ف: جرؤ.

[٣] الفصل الثالث: في بيان أن الحكم الشرعي هل يصلح أم لا؟

وقد اختلفوا فيه، فصار جماعة من الفقهاء إلى أنه لا يصلح علة. ومثار خيالهم ثلاثة أمور:

[أ] **أحدها**: أنهم قالوا: العلة ما يكون مؤثرا في المعلول. والتأثير إنما يكون من الوصف الحقيقيّ. وأما الحكم الشرعي فلا يؤثر في الحكم الشرعي فلا يصلح علة.

[ب] **وثانيها**: أنهم قالوا: العلة لا بد وأن تكون سابقة على المعلول، والحكم الشرعي لا يدرى أنه سابق أو لاحق فلا يصلح علة.

[ت] **وثالثها**: أنهم قالوا: الحكم الشرعي لا يثبت نفسه بل يحتاج إلى معرِّف، وما لا يعرف نفسه كيف يعرّف غيره؟

والجواب هو أنا نقول: أما التأثير فقد أبطلناه ولم يبق ثَمّ إلا مناسبة وملائمة بين العلة والحكم، فنقول كما توجد ملائمة بين الوصف الحقيقي والحكم الشرعي، فكذلك توجد ملائمة بين الحكم الشرعي والحكم الشرعيّ. ونظيره أن الفقهاء أجمعوا على أن فساد بيع الخمر معلل بالنجاسة تارة وبالحرمة أخرى. وكلتاهما حكمان شرعيان وبينهما وبين الحكم مناسبة؛ لأنه إذا كان نجسا يتبتر مقصود الانتفاع، وكذلك إذا كان حراما.

وأقرب نظير لما ذكرناه العبارة المشهورة، وهي قولهم: «القتل العمد العدوان سبب لوجوب القصاص». فإن العدوان حكم شرعي؛ لأن العدوان ليس مفسّرًا / باستيفاء حق الغير [١٣٦و] مطلقا بدليل القتل الخطأ؛ بل مع ضم ضميمة إليه وهي الحرمة، والقصاص يؤكده؛ فيدل على أن الحكم الشرعي صلح علة.

وأما قولهم: «إن الحكم الشرعيّ لا يعرف نفسه»، قلنا: لأن الحكم خطاب الشرع، وخطاب الشرع غيب عنّا، فيحتاج إلى معرف يعرّفنا. وبعد أن صار معرَّفا جاز أن يكون معرِّفا لغيره، كما نقول[٣٧] في الملك فإنه يعرف بالبيع وبعد أن عرف يكون معرّفا لأحكام أخر، كالبيع والإجارة والهبة والتزويج والوطء وغيرها من الأحكام. ثم نقول ما ذكرتموه ينتقض بالسبب فإنه لا يعرف نفسه ويعرف غيره.

ويخرج ما ذكرناه من إبطال تأثير العلل في الأحكام، قولهم: إن العلة لا بد وأن تكون سابقة على المعلول فلم يبق إلا كون العلة معرفة، والمعرف جاز أن يكون سابقا ولاحقا ومقارنا.

٣٧ ف: يقول.

أما المعرف المقارن فله نظائر كثيرة. فإن زوال الشمس سبب لوجوب الظهر مقارنا لا سابقا ولا لاحقا. وكذلك شهود الشهر سبب لوجوب الصوم، وقوله: «أنت طالق» سبب لوقوع الطلاق مقارنا لا قبله ولا بعده. وكذلك سائر الأحكام كالبيع والنكاح.

وأما نظير ما إذا كان سابقا، كما إذا قال: «إذا جاء رأس الشهر فأنت طالق» فإن السبب موجود في الحال والطلاق يقع بعده بشهر.

ونظير ما إذا كان لاحقا، كما إذا قال: «إن قدم زيد فأنت طالق قبله بشهر» ثم قدم في الحال. فإن المعرِّف وجد الآن والمعرَّف وجد قبله بشهر.

وأما الأمثلة العرفية: فهي أن الچتر[٣٨] دليل الملك معه مقارنا له لا قبله ولا بعده. / ودخول الحجّاب دليل دخول الملك مقدما عليه. وضرب البوق معرّف لركوب الملك والركوب سابق عليه. فدل على أن الأمر كما ذكرناه. [١٣٦ظ]

وأقرب نظير إلى ما ذكرناه من حيث المعقول: «إن الصنع دليل الصانع» والصانع متقدم على الصنع. والمعجزة دليل صدق المتحدّي، وصدق المتحدّي سابق على المعجزة.

فإن قيل: ليس مدلول الصنع الصانع، وإنما مدلوله العلم بوجود الصانع، والعلم مقارن للصنع، فلم يكن متأخرا عنه. وهكذا نقول في المعجزة؛ فإن مدلول المعجزة العلم بصدق المتحدّي، لا نفس الصدق؟ الجواب هو أنا نقول: العلم مدلول النظر والصانع مدلول الصنع. والدليل عليه أن النظر في الصنع يفضي إلى العلم بوجود الصانع. ولولا أنه دليل في نفسه لما أفضى إليه؛ لأن العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه. والذي يؤكد ما ذكرناه الطريق المذلَّل المعبَّد من قديم الزمان إذا نصب عليه ميل ليلجأ إليه عند الحيرة، فإن المعرف سابق والمعرف لاحق. ومما يؤكد أصل الكلام، وهو أن العلل ليست مؤثراتٍ، إن الألفاظ الموضوعة من قبل الشارع كلها أمارات وعلامات على الأحكام وليست منشأ التأثير، وإنما منشأ التأثير الإنسانية، لأنها مظنة الحاجة.

فإن قيل السبب: هو الإنسانية والموضوعات الشرعية تقع شرطا لها طردا لهذا الكلام؛ والجواب عنه من وجهين:

٣٨ «الجتر [أي: الچتر] «معرب جتر»: قبة من حرير اصفر مزركش بالذهب على اعلاها طائر من فضة مطلي بالذهب، تتخذ مظلة للوقاية من الشمس، تحمل على رؤوس السلاطين في الاعياد، استعملت في مصر أيام دولة الفاطميين.» **معجم متن اللغة** لأحمد رضا، ١/ ٤٧٢.

أحدهما: أنا لو جعلنا الموضوعات الشرعية شروطا للزم منه أن يكون للشرط شرط ومانع
[١٣٧و] وركن ولا عهد لنا في الشرع بشرط / له شرط وركن ومانع.

الوجه الثاني: هو أنا لو جعلنا الإنسانية سببا للزم منه أن يكون الشيء الواحد سببا للشيء ونقيضه من جهة واحدة. فإن الإنسانية من حيث أنها إنسانية تقتضي الزوال والحصول من جهة واحدة. فإن قيل: شرط الزوال البيع وشرط الحصول الفسخ ولا التقاء بينهما؟ قلنا: وهذا اختلاف يرجع إلى الشرط وكلامنا وقع في السبب لا في الشرط.

[٤] الفصل الرابع: في بيان تعليل الحكم بالحكمة

وقد اختلفوا في أن تعليل الحكم بالحكمة هل هو جائز أم لا؟

[أ] فمنهم من قال: لا يجوز؛ لأن الحكمة قد تخفى وقد تظهر وقد تقلّ وقد تكثر وقد تطرد وقد تضطرب. والسبب لا بد وأن يكون معلوما مضبوطا مكشوفا.

[ب] ومنهم من قال: بأنه يجوز مطلقا وعليه عمل أئمة ما وراء النهر، وقد عللوا بذلك في مسائل عدة، كقولهم في بيع الفضولي: «عقد مصلحة فوجب أن يصح» أو كقولهم: «عقد محتاج إليه فيصح» وأمثال ذلك.

ولعل الأصح، أن يقال: «إذا كانت الحكمة حاصلة تحت وصف مضبوط معلوم أو كانت معلومة قطعا يجوز التعليل بها.» ونظيره أن الشارع جعل النوم مظنة الحدث لاشتماله على خروج الخارج غالبا. والدليل على أن النوم مظنة خروج الخارج قوله عليه السلام: «العينان وكاء السه، فإذا نامت العينان استطلق الوكاء».[٣٩] ثم لو وجد خروج الخارج دون النوم، فإن
[١٣٧ظ] الشارع يرتب الحكم عليه كما يرتبه على المظنة. وكذلك جعل الوطء مظنة شغل الرحم / حتى يجب به العدة. ثم لو وجد شغل الرحم باستدخال الماء دون الوطء، فإنه يترتب الحكم عليه، وهو وجوب العدة حسب ترتيبه على الوطء الذي هو مظنة شغل الرحم.

وفائدة: هذا تظهر في بعض المسائل: منها القتل بالمثقل. فإنا إذا ضبطنا[٤٠] العمدية باستعمال الجارح الذي هو مظنة العمدية فأولى أن نضبطها بنفس العمدية، وهي ما إذا ألقاه

٣٩ مسند أحمد بن حنبل، ٢٨/ ٩٢.
٤٠ ف: صبطنا.

من شاهق جبل أو غرّقه أو خنّقه. وخرج على ما ذكرناه من قولهم: «عقد مصلحة» أو «عقد محتاج إليه». فإن ذلك لا يعلم، فإنه قد تكون[٤١] فيه مصلحة وقد لا تكون، وقد يحتاج إليه وقد لا يحتاج. وهنا قد علم ذلك قطعا.

ويدل على ما ذكرناه العبارة المشهورة عند الفقهاء من قولهم: «القتل العمد العدوان سبب لوجوب القصاص». فإن قيل: المراد بالعمد هو العمدية حقيقة لا دليل العمدية؛ والجواب عنه من وجهين:

[الوجه الأول]: هو أن المراد به دليل العمدية؛ لأنهم يستعملون هذه العبارة حيث لا توجد العمدية حقيقة، كما إذا قطع أنملة إنسان أو مارنه أو شحمة أذنه وسرى إلى نفسه ومات ولا عمدية هاهنا حقيقة؛ فدل أن المراد به دليل العمدية.

الوجه الثاني: هو أن هذا الكلام إنما يلزم على من يعترف بصحة هذه العبارة، ونحن لا نقول بها، وإنما نقول بعبارة المشايخ[٤٢] وهو قولهم: «قتل من يكافئه ظلما دون إذن من له الحق فيجب عليه القصاص.»

[التعليل بالمظنة العارية عن الحكمة]

ومما يلتحق بأذيال[٤٣] هذا الكلام التعليل بالمظنة مع عرائها عن الحكمة قطعا. وقد اختلفوا فيه: / [١٣٨و]

فمنهم من قال: لا يجوز؛ لأن التعليل بالمظنة إنما جاز لاشتمالها على الحكمة، فإذا خلت عن الحكمة قطعا فلا يجوز. واستدل هذا[٤٤] القائل على ذلك بأحكام، منها: إن النوم قاعدا ممكنا مقعدته من الأرض لما عرى عن الحكمة قطعا، فالشارع ما ربط به الحكم. وكذلك الوطء من الصبي لا يثبت النسب لانتفاء الحكمة في حقه وهي العلوق منه. وعلى هذا الحرف بنى أبو حنيفة -رحمة الله- عليه أن الزنا بالصغيرة لا يثبت حرمة المصاهرة.

٤١ ف: يكون.
٤٢ ف: «المسايح». في النسخة هكذا، لكن لعل الصواب ما أثبتناه.
٤٣ ف: بأديال.
٤٤ ف: هدا.

ويتجه في الجواب أن يقال: إنه يجوز للشارع، أن يقول: «أنا أضع النكاح لتكثير[٤٥] جنس الإنس ولا أنظر إلى آحاد الصور وأفرادها» حتى يصح النكاح في حق الآيسة والعقيم مع انتفاء الحكمة في حقهما. وقد نعد كذلك حيث قال عليه السلام: «تناكحوا تكثروا»[٤٦] أي: لتكثروا. ثم بأن انتفت الحكمة في حق الآيسة والعقيم لا ينتفي الحكم، كذلك هاهنا. نعم، لا ننكر أن الشارع قد يضبط الحكمة المظنة ويقيدها بقيود لتكون أحوى وأضبط للحكمة. ولكنا نتتبّع موارد الشرع ومصادره، وقد رأينا الشارع رتب الحكم عليهما جميعا، فنعلل بهما جميعا.

[آداب المسؤول]

خاتمة للكلام بذكر فصل معقود في آداب المسؤول خاصة، فنقول:

[أ] من شرط المستدل أن لا يطول السكوت بين الفتوى وذكر الدليل؛ فإنه لا يحسن ذلك
[١٣٨ظ] في رسم الجدال، حتى بالغ مبالغون في ذلك وقالوا: إنه يصير منقطعا، وهذا لا وجه له؛ / لأنه كيف يقال: إنه يصير منقطعا؟ وبعد ما شرع في المسألة، نعم، ينسب إلى العجز والقصور.

وهذا خلاف السكوت قبل الخوض في الفتوى فإن ثم ينسب إلى التروي والتفكر. وقال الغزالي –رحمة الله– عليه: إن كان من عادته الإبطاء في الكلام فلا يستقبح منه ذلك، وإن كان من عادته الجري في الكلام فيستقبح منه ذلك.

[ب] ومن آدابه: أن لا يذكر في دليله ما لا يقف دليله عليه، كذكر أصلين والجمع بين الدليلين؛ لأن بأحدهما غنية عن الآخر. فإن قيل: إذا جاز الجمع بين الجوابين لسؤال واحد، فلم لا يجوز الجمع بين الدليلين؟ الجواب عنه من وجهين:

أحدهما: هو أنا سنبين أن الجمع بين الجوابين أيضا لا يجوز، كما لا يجوز الجمع بين السؤالين.

الثاني: هو أنه ليس الجمع بين الجوابين، كالجمع بين الدليلين؛ لأن السؤال الواحد له منهج واحد في الجواب غير أن جهاتِ الجواب تختلف بخلاف الدليلين؛ فإنه إذا جاز الجمع

٤٥ ف + لتكثير.

٤٦ **المصنف** لعبد الرزاق، ٦/ ١٧٣.

بين دليلين فيجوز بين أدلة. ولكل دليل شعب في الكلام فيؤدي إلى انتشار الكلام انتشارا لا يكاد ينضبط أصلا. فلا يلزم من الجمع بين الجوابين الجمع بين الدليلين.

[ت] ومن آدابه: أن لا ينتقل من دليل إلى دليل آخر. وقد جوّزه المعتزلة وطائفة من الفقهاء واستروحوا في ذلك إلى قصة الخليل –عليه السلام– مع نمرود –عليه اللعنة–. فإنه تمسك بالإحياء والإماتة، فلما عجزوا عن فهم حقيقة الإحياء والإماتة عدل إلى الإتيان بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب، فيدل ذلك على أنه جائز. والجواب عنه من وجهين:

أحدهما: إن مجادلة إبراهيم –عليه السلام– / مع نمرود ليست من قبيل مجادلتنا في [١٣٩و] زماننا هذا. فإن إبراهيم –عليه السلام– كان مأمورا بدعاء نمرود إلى الإسلام، فيجب عليه الإتيان بما يكون أقرب إلى فهمه. حتى لو وقع مثل ذلك في زماننا هذا فإنه يجوز العدول إلى غيره فإنه إذا ذكر المستدل دليلا بين ظهراني جماعة وعجزوا عن فهمه فإنه يجوز له العدول إلي غيره، كذلك هاهنا.

الوجه الثاني: هو أن هذا ليس جمعا[٤٧] بين الدليلين؛ بل هو تعداد الأمثلة مع اتحاد جهة الدلالة. فإن جهة الدلالة في الإحياء والإماتة والشمس والقمر كون القادر قادرا على جميع المقدورات والإحياء والإماتة والإتيان بالشمس من المشرق تعداد أمثلة يعرف بها قدرة القادر على جميع المقدورات، فأشبه ذلك ما لو استدل واحد باستقامة خط الألف على علم الكاتب بصنعة الكتابة واستدل آخر باستقامة البناء على صنعة[٤٨] الباني والإحكام فيه. فإن جهة الدلالة فيهما كونه علما وهذا تعداد الأمثلة، كذلك هاهنا.

هذا تمام الكلام في طرف الاستدلال.

الطرف الثاني: في الاعتراض

ونذكر فيه ما هو المذكور في **المنتخل** ثم نذكر ما هو المختار منه والمزيف. فنقول قد أورد الغزالي –رحمة الله عليه– في **المنتخل**:[٤٩] إن أول الأسئلة المنع وآخرها المعارضة وبينهما أقسام ثلاثة:

٤٧ ف: ليس من جمعا.

٤٨ ف: صنعته.

٤٩ يقول الغزالي في **المنتخل** عند ذكر الاعتراضات: «هذا الركن [أي: ركن الاعتراض] يشتمل على عشرة أبواب» وذكر الاعتراضات كما يلي: المنع، المطالبة بعلة الأصل، معقود في بيان فساد الوضع، القول بالموجب، النقض، القلب، عدم التأثير، الفرق، المعارضة. **المنتخل في الجدل** للغزالي، ص ٣٩٣–٤٩٥.

[أ] قسم: يتعلق بإبطال أصل التعليل مثل فساد الوضع وفساد الاعتبار والطرد وعدم التأثير، فهذا القسم يلي المنع.

[١٣٩ظ] [ب] وقسم: يتعلق بالاعتراض على متن العلة، كالمطالبة والنقض / فهذا مؤخر عنهما.

[ت] القسم الثالث: القول بالموجب مع النقض. وقد اختلفوا فيه:

[أ] فمنهم من قال: بأنه يقدم على النقض؛ لأن القول بالموجب بيان أن الدليل غير منصوب في محل النزاع فحقه أن يقدم عليه.

[ب] ومنهم من قال: إنه يؤخر عن النقض، لأن ما لم يسلم عن النقض كيف يقال بموجبه.

وأما القلب فقد اختلفوا فيه: فمنهم من قال: بأنه يقدم على النقض؛ لأن فيه شائبة الاشتراك؛ لأن القلب يدل على الشيء ونقيضه. ومنهم من قال: إنه يؤخّر؛ لأن فيه شائبة المعارضة.

وأما الفرق: فقد اختلفوا فيه: إنه سؤال واحد أو أسئلة مجتمعة. فإن قلنا: إنه سؤال واحد فيقدم. وإن قلنا: إنه أسئلة مجتمعة فيؤخر. وسيأتي تفصيله في موضعه إن شاء اللّٰه تعالى.

هذا ترتيب المنقول.

وأما ما يقتضيه المعقول، فنقول: المشهور من كلام الجمهور إن الاستفسار مقدم على سائر الأسئلة؛ لأن الاستفسار طلب التفسير. وما لم يعلم كيف يوجه عليه الاعتراض، وليس كذلك على الإطلاق. فإن على تقدير أن تكون الأقسام المعلومة من الاستفسار معلومة عنده، وهي بأسرها ممنوعة عنده فيجوز له أن يمنع ثم يستفسر. وليس لقائل أن يقول: إن الاستفسار بعد المنع اعتراف بالجهل بعد الاعتراف بالعلم؛ لأن للمستدل أن يقول في الجواب أنا إنما أنزل عن المنع على الاستفسار لأعلم مرادك منه فأوجّه عليه ما عندي من الاعتراض.

وأما تأخير فساد الوضع وفساد الاعتبار وعدم التأثير عن المنع أيضا لا وجه له؛ لأن المنع [١٤٠و] اعتراف بصحّة العلة وفساد الوضع وما يشبهه نزاع في صحة العلة فكان مقدما عليه. /

وأما القول بالموجب، فإن كان يقدمه من حيث أن فيه بيان أن الدليل غير منصوب في محل النزاع، فحقه أن يقدم على جميع الأسئلة. وإن كان يؤخره من حيث أن ما لم يسلم عن النقض، كيف يقال بموجبه. فما لم يسلم عن المعارضة أيضا، كيف يقال بموجبه. فأما أن يقدم على الكل أو يؤخر عن الكل فتقديمه على النقض أو تأخيره عنه مما لا وجه له.

وأما القلب، فإن ترجّح عنده أنه من قبيل مشترك الدلالة فحقه التقديم؛ لأنه من قبيل فساد الوضع. وإن ترجح أن فيه شائبة المعارضة[٥٠] فحقه أن يؤخر عن جميع الأسئلة ويقدم على المعارضة. وكما جاز تقديم المنع على الاستفسار فكذلك يجوز تقديم فساد الوضع وفساد الاعتبار وعدم التأثير عليه لما ذكرنا.

وإذا ثبت هذا فنعود إلى ترتيب الأسئلة ونسردها سردًا، ونقول:

- أول الأسئلة الاستفسار إن يشأ
- ثم فساد الاعتبار
- ثم فساد الوضع
- ثم عدم التأثير
- ثم الطرد
- ثم المنع
- ثم المطالبة
- ثم الفرق
- ثم النقض. والفرق مقدم على النقض؛ لأن الفرق قدح في صحة العلة والنقض نزاع في اعتبارها.
- والكسر يلي النقض
- والقلب بعده
- وبعده المعارضة
- ثم القول بالموجب

وإن قلنا: إنه يقدم غير أن الأليق تأخيره؛ لأن القول بالموجب تسليم الأوصاف والحكم جميعا. فلو قدمناه للزم منه المنع بعد التسليم وذلك لا يحسن في رسم الجدال.

[وجوه الأسئلة]

وإذا فرغنا من الترتيب فعند ذلك ننعطف على الأسئلة ونعقد في كل سؤال بابا.

٥٠ ف: المعاوضة.

[١٤٠ظ] **[١] الباب الأول: / في الاستفسار**

واعلم أن الجدليين قد أوردوا الاستفسار في عداد الأسئلة وليس ذلك من السؤال في شيء؛ لأن السؤال ما لو ثبت لكان قادحا في وجه الدليل، والاستفسار ليس كذلك؛ فإنه مجرد استعلام واستفهام غير أنهم لما أوردوه في عداد الأسئلة، فنذكر عليه ما يليق به.

ونقول المشهور من كلام الجمهور: إن الاستفسار إنما يرد على كلام مجمل أو غريب؛ لأنا لو جوّزنا الاستفسار على كل كلام لأدى إلى الخبط؛ لأنه ما من ظاهر إلا ويتوجه عليه الاستفسار وليس ما ذكروه كذلك بالاستفسار. إنما يرد على كلام خفي مراد المتكلم منه. ثم للخفاء أسباب:

- فتارة يكون لغرابة اللفظ
- وتارة لإجمال متمكن من الكلام
- وتارة لتعارض قرائن سالبةٍ لدلالة ظاهر اللفظ حتى يبقى[٥١] مراد المتكلم في طيّ الخفاء.

ونظيره قول القائل: الدليل ينفي حكم كذا. خالفناه، فإن الدليل عبارة عن الأمارة. يقال: الكوكب دليل القبلة، وهبوب الشمال عن يمين المصلي دليل القبلة، والميل دليل الطريق، وتغير حال الجوهر دليل حدوثه، أي: أمارته وعلامته فيتّجه للمعترض أن يقول: ما المعنى بالدليل؟ فإن عنيتَ به الأمارة فقد ناقضت قولك حيث خالفناه. وإن عنيت به شيئا آخر فبيّن. وكذلك قوله: «ينفي»؛ فإن النفي في اللغة عبارة عن الإبعاد والنقل من مكان إلى مكان آخر مع إبقائه على ما هو عليه. وهذا المعنى لا يتصور في الحكم، فكان استعمال النفي في نفي الحكم مجازا وهم لا يريدون به المجاز أيضا؛ لأنهم ينفون الحكم إلى العدم ولا ينفونه على ما هو عليه. / فحسن [١٤١و] الاستفسار عند تعارض قرائن السالبة لدلالة ظاهر اللفظ. خرج على هذا سائر الظواهر؛ لأنه لا يقترن بكل ظاهر قرينة تسلب دلالة ظاهر اللفظ فلا يتوجه الاستفسار.

الوجه الثاني: وإن سلمنا أن من شرط الاستفسار تمكن الإجمال من الكلام، فنقول: الإجمال هاهنا متمكن من الكلام. فإن الدليل عند القائلين تخصيص العلة غير الدليل عند المنكرين له. فقد جاء الإجمال فحسن الاستفسار.

٥١ ف: يبقى.

فإن قيل: إذا عرفت بقرينة أني من القائلين بتخصيص العلة فينبغي أن تحمل كلامي على ما هو مرادي فلم يتمكن الإجمال من الكلام فلا يحسن الاستفسار؛ والجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أنا لا نعرف تفسيرا من حيث التفصيل ولا يجب علينا ذلك فبين مرادك حتى نتكلم عليه.

الثاني: وإن سلمنا أنا نعرف ذلك ولكن القائلين بتخصيص العلة قد اختلفت تفاسيرهم فيما بينهم، فبعضهم يفسّره بالموجب وبعضهم بالمؤثر وبعضهم بالمقتضي لولا المعارض وبعضهم بالمعنى المناسب المعتبر في محل الإجماع، فتمكن الإجمال من الكلام فحسن الاستفسار.

فإن قيل: فما معنى استفسار جبريل –عليه السلام– عن معنى الإيمان والإحسان من النبي صلى اللّٰه عليه وسلم مع أنهما كانا معلومين عنده؟ قلنا: ليس ذلك من قبيل ما نحن فيه. فإنه إنما استفسر عن ذلك ليفتتح باب الكلام على النبي صلى اللّٰه عليه وسلم وتفهيما للحاضرين وتعليما لهم على ما نطق به آخر الخبر، حيث قال عليه السلام: «هو جبريل / أتاكم ليعلّمكم أمر [١٤١ظ] دينكم»[٥٢] فلا تعلق له بما ذكرناه، واللّٰه أعلم.

[٢] الباب الثاني: في فساد الاعتبار وفساد الوضع وعدم التأثير.

والجدليون قد أوردوا كل واحد منها في باب واحد على حياله، ونحن قد أوردناها في باب واحد لقرب مقصدها واتحاد مطلبها دوما للإيجاز والاختصار. فإن قيل: فما المقدم منها؛ قلنا: يتّجه أن يقال إن المقدم فساد الاعتبار؛ لأنه نزاع في أصل العلة. ويتجه أن يقال إن المقدم فساد الوضع؛ لأنه نزاع في أصل القياس، فإن فيه بيان أن العلة لم تصادف محلها. وكل واحد منها نظير.

أما فساد الاعتبار: فهو أخذ حكم السابق من اللاحق والأصل من الفرع. ونظيرهما الوضوء مع التيمم. فإن الوضوء سابق والتيمم لاحق، والوضوء أصل والتيمم خلف عنه. ومن هذا القبيل اعتبار العزيمة بالرخصة كاعتبار البيع بالسلم في بيع الغائب، واعتبار الصبي بالبالغ في وجوب الزكاة، واعتبار الكافر بالمسلم في صحّة الظهار.

٥٢ **صحيح البخاري**، الإيمان ٣٧؛ **صحيح مسلم**، الإيمان ١؛ **سنن ترمذي**، الإيمان ٤.

وبيان فساد الاعتبار في هذه الصور، هو أنا أجمعنا على فوارق مجمع عليها بين هذه الصور ومع تحقق الفوارق المجمع عليها يمتنع الجمع. وسبيل الانفصال عن هذا الجدال أن يقال تسمية هذه الأقيسة فاسدة الاعتبار لا وجه لها؛ لأنا كما تساعدنا على أن مع تحقق الفوارق المجمع عليها يمتنع الجمع، فكذلك تساعدنا على أن مطلق الفوارق لا يمنع الجمع بل لا بد من فارق يقدح في وجه الجمع. فإذا أبدى المعترض فارقا قادحا في وجه الجمع فذلك لا يختصّ ...

[نص نسخة كتاب «الجدل» قد انقطع هنا وقد انتقل إلى نص نسخة كتاب «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» لإمام الحرمين الجويني.]

المصادر

سنن ابن ماجه؛
أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٣٧٢هـ/ ٧٨٨م).
تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ٢٧٣١هـ/ ٢٥٩١م.

سنن أبي داود؛
أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق السِّجِسْتاني (٥٧٢هـ/ ٩٨٨م).
تحقيق شعَيب الأرنؤوط ومحَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، بيروت ٠٣٤١هـ/ ٩٠٠٢م.

سنن الترمذي؛
محمد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي (٩٧٢هـ/ ٢٩٨م).
تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ٨٩٩١م.

سنن النسائي (المسمى المجتبى من السنن)؛
أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني النسائي (٣٠٣هـ/ ٥١٩م).
تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب ٦٠٤١هـ/ ٦٨٩١م.

صحيح البخاري (المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)؛
محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري (٦٥٢هـ/ ٠٧٨م).
تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت ٢٢٤١هـ.

صحيح مسلم (المسمى المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم)؛
مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (١٦٢هـ/ ٥٧٨م).
تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٦٥٩١م.

علم الجذل في علم الجدل؛
نجم الدين الطوفي (٦١٧هـ/ ٦١٣١م).
تحقيق فولفهارت هاينريش، دار النشر فرانز شتاينر، فيسبادن ٨٠٤١هـ/ ٧٨٩١م.

مسند الإمام أحمد بن حنبل؛
أبو عبد اللّٰه أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (١٤٢هـ/ ٨٥٥م).
تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٠٠٢م.

المصنف؛
أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني (١١٢هـ/ ٦٢٨م).
تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند ١٤٠٣هـ.

معجم متن اللغة؛
أحمد رضا
دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٥٨م.

المنتخل في الجدل؛
أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ/ ١١١١م).
تحقيق علي بن عبد العزيز العميريني، دار الوراق، بيروت، ٢٠٠٤م.

Kaynakça

Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 91-164. İstanbul: İSAM Yayınları, 1435/2013.

Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 41-90. İstanbul: İSAM Yayınları, 1435/2013.

Bâcî, Süleyman b. Ḫalef. *el-Minhâc fî tertîbi'l-ḥicâc*. thk. Abdülmecid et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, ts.

Hasanpaşazâde, Ali. *ʿAlâ Risâleti Gelenbevî*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1284/1868.

İbnü'l-Kıftî, Cemaleddin Ali b. Yusuf. *Târîḫu'l-ḥukemā*. thk. Julıus Lıppert. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1321/1903.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Cedel*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 519/3, ts.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Kāşif ʿan uṣūlid-delāil ve fuṣūli'l-ʿilel*. thk. Ahmed Hicâzî. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1413/1993.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Meʿâlim fî ʿilmi uṣuli'l-fiḳh*. thk. Ali Muhammed İvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. Kâhire: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1994.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Meʿâlimü uṣuli'd-din*. thk. Nizâr Hammâdî. Kuveyt: Daru'd-Ḍıyâ, 1434/2012.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Meʿâlimü usûli'd-dîn (Kelam İlminin Esasları)*. thk. Muhammed Altaytaş - Oraby Oraby. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1440/2019.

Tûfî, Necmeddin Süleyman. *ʿAlemü'l-cezel fî ʿilmi'l-cedel*. thk. Heınrıch Wolfhard. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1407/1987.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12/89-95. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1415/1995.

Critical Edition of Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī's *Al-Jadal*

Assist. Prof. Ahmet Numan ÜNVER

In *uṣūl al-fiqh,* if a legal ruling is arrived at through an *istidlāl* (the process of extracting a legal ruling) there are several measures taken to test the integrity of the *istidlāl* or reveal any mistake that may have been made in the process. These methods constitute the subject matter of "*Jadal*" (Polemics), which overtime became a separate discipline. Even though *jadal* is seen as a methodology associated with Logic, a specific form of *jadal* literature based on *uṣūl al-fiqh* established itself as a separate discipline. Works of this literature covers such topics as the correct ways of *istidlāl,* types of objections made against thereof, and technical information needed to defend one's position in a legal debate.

al-Rāzī (543/1149-606/1210) is among those who produced work within this literature. The famous work by him on *jadal* is his *al-Kāšif ʿan uṣūl al-dalāʾil wa fuṣūḥ al-ʿilal.* In addition, there is another work attributed to him entitled *al-Jadal*, of which only one manuscript is extant. The present work first provides general information about *al-Jadal* that is attributed to al-Rāzī followed by a discussion on its contents and then presents an editio princeps of the work.

Based on the works I have looked at, there are works attributed to al-Rāzī with titles of *Mabāḥiṯ al-jadal* and *al-Ṭarīqa fī al-jadal* notwithstanding, it is possible to say that this work constitutes a part of *al-Maʿālim*— yet another incomplete work by al-Rāzī which we know consists of five chapters that covers such foundational sciences as *uṣūl al-dīn, uṣūl al-fiqh, fiqh, khilāf,* and *jadal.* Some of the chapters of *al-Maʿālim* either did not survive or did survive but no one was able to find a complete version of it yet. The chapters of the work on *uṣūl al-dīn* and *uṣūl al-fiqh* have been published separately. The text of the manuscript in question whose critical edition I am making here starts off directly with the subject matter without leaving

a space for the conventional *ḥamdala-ṣalwala*, which is also the case with the second chapter of *Maʿālim,* namely *al-Maʿālim fī uṣūl al-fiqh.* This way of starting a text supports my argument that the aforementioned work which constitutes the subject of the present study constitutes the last chapter of *al-Maʿālim.*

al-Jadal, whose critical edition I am about to present, is the manuscript recorded with the number of 519/3 in the Fazıl Ahmed Paşa Collection in the Köprülü Library. *al-Jadal*, which comes as the last manuscript at the end of a collection of works is recorded to be appearing between the pages 123-155 notwithstanding, it comes only halfway through the page 141b and in the next page, namely 142a, a separate work by *al-Juwaynī* entitled *al-Iršād ilā qawāṭ al-adilla fī uṣūl al-iʿtiqād,* starts without any indication of the transition to a new work.

Jadal is considered as a science/methodology that is often associated with two sciences, namely Logic and *uṣūl al-fiqh.* One can assert that the work which is the subject matter of the present study falls under the tradition of *uṣūlī jadal.* This is because the work deals primarily with legal indicators (*al-adilla al-šarʿiyya*) and the types of *istidlāl* as well as types of objections made against them.

In the introduction to the work, al-Rāzī states that the work consists of two chapters, namely *al-Muqaddimāt* and *al-Maqāṣid.* The first chapter is further divided into six sections and dwells on such questions as *al-maʿnā al-luġawī/al-iṣṭilāḥī/al-waḍʿī* (the literal/technical/assigned meaning) of the word *jadal,* benefit of the science of *jadal* and rules of conduct thereof, the relationship of "*ḥadd* (definition)" with *jadal,* the relationship between *dalīl-madlūl* (indicator-indicated), terms used during *jadal,* and the term "*dalīl*" and the meanings of various terms derived from it.

Thus completing the first chapter of the work with these six sub-divisions, al-Rāzī moves on to the next chapter, namely *al-Maqāṣid,* which he further divides into two: *al-Istidlāl* and *al-Iʿtirāḍ.* However, al-Rāzī does not start off this chapter by providing an introduction to these two topics; rather he provides introductory information for each under separate headings, where he discusses the authority of *mustadill* (the one who does *istidlāl*) to make something obligatory (*farḍ*) and whether or not it is necessary for the *sāʾil* (the one who questions the opponent's proof in a scholarly disputation) to hold a view on the matter which he/she defends.

Under the section of *al-Istidlāl,* al-Rāzī mentions that *istidlāl* can be made through *naṣṣ, īmāʾ,* or *qiyās.* If a matter is analyzed in detail in a discipline other than *jadal,* he tries not to cover it in the work. Therefore, he does not treat the

categories of *ʿāmm, khāṣṣ,* or *muṭlaq* in his work. Nor does he treat the subjects of the meanings of *nuṣūṣ* or the matters on *istidlāl.* This is because these are all dealt with in *uṣūl al-fiqh.* Instead, he covers such topics that are directly related to *jadal* as the use of *naṣṣ* following an *istidlāl* through *qiyās* and the use of *naṣṣ* to invalidate the objection of an opposer. While covering the subject of *qiyās*, al-Rāzī discusses the definition of *qiyās,* whether or not *ʿadam* (non-existence) and a legal ruling are considered to be a ratio legis (*ʿilla*), justification (*taʿlīl*) with wisdom (*ḥikma*) or suspicion (*maẓinna*).

When covering *al-Iʿtirāḍāt,* he dwells on how to object to the *istidlāl*s a *mustadill* comes up with. Al-Rāzī, too, covers differences of opinion on the hierarchy of questions and then provides his sequence as the following: *İstifsār, Fasād al-iʿtibār, Fasād al-waḍʿ, ʿAdam al-taʾṯīr, Ṭard, Manʿ, Muṭālaba, Farq, Naqḍ, Kasr, Qalb, Muʿāraḍa, Ḳawl bi al-mūjab.*

The manuscript that we have covers the objections to *istifsār* and *fasād al-iʿtibār* but is incomplete on the latter and then moves to al-Juwaynī's *al-Iršād*.

Keywords: al-Rāzī, Jadal, *al-Maʿālim,* Usul al-fiqh*,* İʿtirāḍ.